◆中國學術思想史論叢（六）

錢賓四先生全集

錢穆 著

23

錢賓四先生全集

中國學術思想史論叢(六)

聯經



A89015

錢賓四先生全集㉓

中國學術思想史論叢

第六册

錢穆著





中國學術思想史論叢(九) 目次



中國學術思想史論叢（九）

現代中國思潮

一

「變」是宇宙間一常態。上自星辰，下至地球上有生無生，時時處處物物皆在變之中。無一時無一處無一物而不變。亦可謂時間即是一變，宇宙間只要時間存在，即是變之存在。人類至少在地球上一切物中最易變。五十萬年乃至一百萬年以上之原始人類，尚與其他獸類無大相異，其變亦尙少。下至一萬年來進入歷史文化之人類，始與其他獸類不同。於自然之變之外，又增入了人類自身好變求變的一分人爲之變，而其爲變乃始甚。

「不識廬山眞面目，只緣身在此山中。」人類日常處於變之中，乃多苦於不識變。嬰孩最易

變，而嬰孩不自知。少壯亦多變，而少壯亦不自知。然此尙以自然之變爲多。進入中年，人爲之變紛起迭乘，亦使人不易知。抑且人爲之變，依然在自然之變之內。既不能違背自然之變以爲變，又不能脫離自然之變而自爲變，而又好變求變，不肯一依自然之變，必增入人爲以爲變。人類種種得失禍福，胥由此起。

故人不憂不變，當求知變，知如何以爲變。首當知先事備變，次當知隨事應變，進而當知導變防變。猶如防水，須防其橫斜雜出，泛濫無歸以爲害；又當導之有道，使之循行安流以爲利。人之求變，本爲功利，然亦必變之有道。道義之與功利，若相反，實相成，其事更不爲人所易知。

二

近代國人，每怪己之不能變。實則此一百年來，爲變已甚。今日大陸，已變至驚心動魄、水深火熱，成爲人類稀遘之浩刼。此皆由百年來國人好變求變心切，而又導變無方，遂以至此。最先康有爲倡言變，其言曰：「緩變不可，必當速變。小變不可，必當全變。」不知凡變必經一段時間過程。孔子曰：「欲速則不達。」孟子曰：「揠苗助長而苗槁矣。」老子曰：「飄風驟雨不

終朝。」此皆戒人勿求速變。變之後，又必有繼續。其作始也簡，其將畢也鉅。從小處變，其果必大。從大處變，其變難繼。盈天地間，亦無一事物可全變。

乃不幸近百年來，康氏之說，竟成爲吾國人一共同心理。康氏本僅言變法，繼起而有民初之「新文化運動」。最先爲推行白話文。此變若不大，然只推行三十、五十年，俾可使國人漸不能讀百年前古書，可使國人對百年前古書無興趣，僅賸少數人抱殘守缺。則中國舊文化，到時亦將不打自倒，不推自翻。既已不絕如縷，便可暫置於不論不議之列。然而仍不足以滿足當時國人好變求變之心情，於是又提出「打倒孔家店」口號。如是則中國古書，十八九當束高閣，無人理會。然而亦仍不足以滿足當時國人好變求變之心情，於是又有「線裝書扔毛厠」之口號。猶不足，則繼之以「廢止漢字」之主張。果若此，康氏之「速變」、「全變」，當可謂已完全達成。所遺留不變者則只是中國人之膚色形貌軀殼而止。是豈不可怕之甚乎？

然而猶不足以滿足當時人心情，於是乃有共產主義之繼起。因新文化運動，似乎只針對少數智識分子，針對歷古相傳之學術思想，多藏在故紙堆中。只求在此等處變，其變尚緩尚小。乃轉移目光，朝向當前社會大眾一切現實生活而作一番急劇之推翻與打倒。其間如陳獨秀，乃由白話文運動一轉身而唱爲新文化運動，又一躍而轉進爲共產主義之運動。可徵此三者，實乃一氣相

承；但非如長江大河之循流以達海，乃如洪流橫溢之終至於陸沉。而肇其端者，則實爲康氏。康氏從事保皇復辟，其政治生涯已失敗。而其「速變」、「全變」之思想影響，則不僅存在，抑且變而益厲。即如其所爲之大同書，其設想之不顧現實，怪誕離奇，惟求一變故常以爲快者，較之共產主義，實尙遠在其前。果使國人只知好變、求變，只望速變、全變，則康氏此書之所想望終必實現；而其爲掃蕩毁滅者，又何止如今日！

三

試旁觀吾近鄰日本。明治維新，乃以天皇萬世之一統政府而圖謀富強，俾獲自衛自保。此在當時亦本不作大變。舊風俗、舊文物、舊信仰、舊傳統，日本之所以爲日本者固一切自若。其所以易於有成者亦在此。然而移步換形，變不易知，轉瞬違其初衷，慕效西方帝國主義，進而爲無限之侵略，乃終至於一敗墮地。而經此大挫折，一時人心茫然，不知所歸向，惟從產業經濟之頹垣殘壁中暫謀棲庇。其意初若無他求，乃亦幸獲成功。然以此較之明治維新，則日本此不到二十年來之所變實遠爲速而大。社會根本，傳統基礎，亦已無不隨而變。其前途之可憂，將斷不在上

次挫敗之下。舉此爲例，可見變之非難，而知變之實難。惟知變乃始能明變、應變、備變、防變，而善導其變。此則非少數具大智慧大修養人不足以勝任。明治維新，只因其是由少數領導多數，故得成功。而今日之日本，乃成爲一多數無領導之社會。不論在政治上、思想上，苟非有少數人領導，則多數無領導人只在不知不識中求變，其變自會加速日大，而終至於無前途。

抑且變必求其成。莊子曰：「美成在久，惡成不及改。」成之美惡，在事前亦非多數能知。多數則只求速，只求易，只在可見處求，乃易集中注意在物質經濟上。如人穿一新衣，住進一新屋，其人則依然故我，並不遽變爲一新人。但多數只求變衣變屋，以爲如此則己之爲人亦已變。殊不知深一層言之，衣屋之變尚微，在衣屋未變之先，而其人只知在衣屋上求變，則其人之本身早已變。心胸變而日陋，品格變而日卑，而其人苦於不自知。今日日本之物質經濟，已遠勝於明治維新時代，其事人人易知。然若論今日日本全國人之心胸品格，以與明治時代相比，孰勝孰劣，孰進孰退，則非少數具有深識人莫能辨。

以此回視吾中國，當時爲求應變，亦且非可不變。但日本地狹民寡，歷史短，爲變易。中國地大民衆，歷史長，爲變難。而當時之滿清政權，又爲一切求變之障礙，非排滿即難變。然亦因此而使兩千年來我之傳統政治亦隨而變。故中國之辛亥革命，較之日本之明治維新，其變已遠爲

速而大。揣之當時中山先生之意，似乎認爲清政權已倒，革命事業即暫可告一段落，故乃毅然讓位，推袁世凱出任民國第一任大總統。並願以在野身分，從事全國造路植樹。其意若謂如此庶使政局暫臻安定，可由急變轉回到緩變。而不幸其意乃不爲當時多數人所瞭解，總統制、內閣制爭議日烈，引生出宋教仁事件，於是國內重趨分裂，中山先生乃不得不再起領導革命。但窺中山之意，似乎始終一貫仍主緩變。故三民主義之最先，即爲民族主義。其時新文化運動既已甚囂塵上，但中山先生則顯然在民族傳統文化上不主變。其次民權主義，權在民而能在政，多採傳統政治意義，不偏主服從多數，則其爲變亦緩。至於民生主義，在求調和資本自由與共產極權兩者之間，其意亦不務求速變。即論其「軍政」、「訓政」、「憲政」之三階層，亦明顯預留一段時間經過，可資爲變過程之斟酌。中山先生手創民國，可謂已製造了中國歷史上創古未有一大變。但在此一百年來之中國時代思潮裏，實惟中山先生，不主速變全變，而始終抱持一種緩變漸變之穩健意態，可懸爲此後國人一極值鄭重深慮之教訓。

四

繼此當略論中西文化比較。近代國人好變求變，顯受西方影響。但中國歷史非不變，抑且隨時逐步有變。而近代國人心理，則若自秦以下兩千年，總是一帝王在上，孔子儒家在下，認爲永無變。愼細按之史實，其實決非如此。但中國歷史儘變，並不曾變像西方。此亦如西方歷史儘變，亦未曾變像中國。此乃雙方文化精神與文化體系之不同。大抵西方所變，更重在外面物質上。而中國人言變，則重在人生內心精神上。故中國人好言「全體」，好言「根本」，好言「及時奮起，即知即行」。此從人心精神、人品德性上言變則宜如此。古人云：「惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖」，豈不在一念之間而已速變、全變？康有爲弟子梁啟超，每謂「不惜以今日之我反對昨日之我」，此尚不失中國人傳統言變所重之義。但人格之變與世事之變，對象不同。西方人言變，則是另一套。羅馬帝國已覆亡，文藝復興已過去，但此兩大變之物質遺跡，則依然存在。近代意大利，因受此兩時代物質遺跡之重大拘束與壓迫，再翻不過身，再抬不起頭。法國革命亦已過去，但拿破崙凱旋門依然矗立，爲巴黎全市作中心，其影響亦直透進現代法國人心靈中而無可洗刷。西方人言政體，神權、王權、民權，逐步演進；但倫敦西敏寺、白金漢宮與英國國會比肩並存。就其物質建設之已成形勢言，極難想像其此下之如何爲變。美國在新大陸赤地興起，爲時僅四百年；其獨立成國，不過兩百年；但其物質建設方面，亦已趨定形。如華盛頓、紐約諸大

都市之規模，乃及其全國之高速公路網等種種形勢，亦復難有大變。故言西方歷史精神，主要正表現在其物質建設上。其生命精神，則亦同樣受物質之支撐。因此當前阿刺伯石油漲價，便已幾可扼殺西方之生機。此乃西方文化向前演變一條大路。而中國文化傳統則不然。中國歷代，未嘗不有變，但變之主要每在人，不在物。中國聖哲又明主人之爲變，貴能脫出外面物質條件之種種拘束壓迫而爲變。故如長安、洛陽，其成爲國家中心者已近兩千年，而一旦破壞，並不妨害了中國文化傳統之續進續變。西方則大不然。古羅馬人已無蹤影，而其鬪獸場則仍未全塌。耶穌十字架精神可以迷失，而梵蒂岡建築仍完好保留。返視中國，如曲阜之闕里、孔林，以物質建設言，僅堪供憑弔，不足資觀瞻；但孔子精神，則長在中國人心中，深不可拔。舉此爲例，可證東西雙方文化演變一大不同。

惟其西方人之文化生命，乃寄放在物質上。而物質建設，則必賴羣眾之通力而合作。求羣眾之通力而合作，則必待有組織。羣眾在此集體組織之下，則惟知求解放與自由。即如近代西方資本社會之工商企業，何一不待多數羣眾參加？在先是少數指揮多數，逐步演變，可轉換爲多數挾制少數。若緩變、漸變，則有如大罷工。若速變、全變，則成爲共產主義之階級鬪爭。所不幸者，多數羣眾每每不知變，而又急求變。此則變之前途，終將爲人所不知。在自然之變中忽然變

有人，人固茫然不知，此猶可說。在人爲之變中，而變起於多數，亦復茫然不知其所變，則其後果必可慮。就多數言，其所欲變者，必在外面物質上；乃不知其所變之必一一回向於人之內心。變人心而無明確之領導，則必爲人類前途一大危機。

五

中國人言變，主要更重在變人，而不重在變物。欲求其人之變，則必待其人之自由，必待其人能不受外面種種物質條件之拘束與壓迫。如舜與周公，同爲一孝子，然此兩人之生活環境乃絕不同。即以舜與周公爲例，可知每一人各得自由成爲一孝子。故中國古人主要在求變人之德性。德性變，斯一切事業與功利亦隨而變。若只重外面物質建設與功利事業，則臺灣人亦儘可深入山地開發，一如美國人之西部開發然。豈不亦可逞心如意，造成臺灣一大變？然在臺灣，乃挺生一吳鳳。吳鳳之殺身成仁，則在其一念間。斯志一立，吳鳳亦即成爲千古人物。如此始爲速變、全變，而亦人人可能。亦由此乃使臺灣山地人不與美國西部紅印度人同一命運；而臺灣之山地開發，則不過緩以待之，其事固可漸變以至。故知如康有爲之主張速變、全變，一若其事可即在眼

前當下，此亦仍是中國傳統文化之所理想。惟當切就人之內心言，不當轉向外面物質言。孔子曰：「爲仁由己」，中山先生言：「革命須先革心」，即以吳鳳其人言之，其義豈不彰著甚顯？孔子又曰：「民可使由之，不可使知之」，此語大爲今日國人所詬病。其實中山先生亦言「知難行易」，正亦與孔子語同一意義。蓋指人事一切變，皆從內心深微處起，其意義乃不爲多數羣眾所易瞭解也。故使今日國人，苟對自己傳統文化精義，不能有更深一層之認識；則恐即如對中山先生之三民主義與其一切訓言，亦終無可有深入之發明。而止望多數人在目前物質上求變，則亦惟有求緩求漸，庶可減少此下不可逆料之危機。此則只觀六十年來之民國史，乃及當前世界情況，亦可約略窺見其消息也。

（民國六十四年四月三十日臺灣中華日報副刊）

現代中國之思想界

一

現時代之中國，乃值歷史上前所未有之一大變動時代。尤其有關文化傳統之思想、觀點方面，搖撼震盪，紛歧錯雜，更爲前世所未見。遠自民元前七十年鴉片戰爭，民元前六十二年洪秀全起事，外患內憂，交乘迭起。此時中國，已處於一不得不變之開始。而萬變不離一大關鍵，是即爲中西文化之新舊衝突。洪秀全固是一民族革命者，然其在文化觀點上，頗有破舊開新，一掃中國固有而改採西化之趨向。如其尊耶穌爲「天兄」，自稱「天弟」。國號「太平天國」，自稱「天王」。實創中國自古所未有。彼亦頗有新政，如禁婦女纏足、禁蓄妾、禁娼妓、禁賣買奴隸等，此等皆從慕效西化來。乃亦所至焚學宮，毁孔子木主，燒寺院廟宇神像，即民俗共所崇奉之

關、岳亦所不免。曾國藩起湘軍，檄討洪秀全，謂其「舉中國數千年禮義人倫，詩書典則，一旦掃地蕩盡」，乃號召一輩讀書識字人起爲中國文化傳統求爭存。此一對立形勢，洪秀全可謂是現代中國一百三十年前之「革新派」，而曾國藩乃是當時之「守舊派」。此下自前清之咸、同、光、宣四朝，下迄民國，直至於今，革新、守舊，永遠成爲此一時代中之一項大爭執，而要之「求變」則爲雙方之共同歸趨。

有主從中國本身內部求變，因以迎合世界新潮流，採納西方新風氣，而仍不失我自己之舊傳統；此是守舊一派，但亦以創新爲目標，今可稱之爲「和平穩健派」。有則主張先破毀自己舊傳統，以便世界新潮流、西方新風氣之順利輸入；此是革新一派，乃先以破舊爲手段，今可稱之爲「激烈急進派」。此兩派既同主中國之變，本當會歸合一，同舟共濟。而論其內情，則甚爲複雜。意見既各不同，進程亦互有異。孰當守，孰當革？孰爲先，孰爲從？彼此分歧，驟難作一明顯之劃分，因此亦驟難得一妥愜之調和。

在清末民初之際，孫中山與康有爲，又形成一對立。中山先生力主革命排滿，論其政治立場，似近洪秀全；但從其文化立場言，則頗近曾國藩。試觀其手創之三民主義，亦求盡量迎合世界潮流，採納西方風氣，極多開新之一面。然其崇重中國自己文化舊傳統，力主保留，只主在自己傳統中求變，絕不有毀棄自己傳統以爲變之主張與理論之迹象，此則讀其書而可知。

康有爲則不然。就其政治立場言，僅主維新變法，不主排滿革命，頗似近於曾國藩；但就其文化立場言，卻實似近於洪秀全。在前清時，康氏曾著有新學僞經考及孔子改制考兩書，曾遭清廷下令焚禁。康氏此兩書，雖若承襲道、咸以下經學中「今文經學」之餘緒，然其內容則越出舊範圍甚遠，其對破壞舊傳統之影響亦特大。依此兩書所言，中國相傳經典，幾乎全出於西漢末王莽時代劉歆一人所僞造。而中國古史唐、虞、三代聖帝明王，生平事蹟，及其政治規模，亦全出孔子一人之「託古改制」，實際上並無此史實。如此說來，則曾國藩討洪檄文所謂「舉中國數千年禮義人倫，詩書典則，一旦掃地蕩盡」者，豈不可移以責康氏？而康氏又爲大同書，描繪其所理想之新社會，較之曾氏所謂「禮義人倫一掃蕩盡」者，既屬信而有據，亦復超出甚遠。

故此清末民初思想上之兩大派別，中山先生在實際政治上似近急進，而在文化體系之大傳統上，實當歸屬於和平穩健守舊之一派。康有爲在其政治立場上似近守舊，而就其對於文化體系之

大傳統言，實當爲激烈急進革新之一派。但國人一時不能深切瞭解，乃轉認中山先生若爲一革命黨人，而康有爲之在固有文化上，乃若爲一守舊者。

三

又且中山先生之政治主張，似乎第一步既已排斥了滿清皇室，此下即可和平求進；故其自身，即將臨時大總統職辭去，轉爲一在野黨人，願從事於全國道路交通事業之改進。以如是之穩健姿態，就於求變言，若其進度乃不得不稍遲。而兼以袁世凱洪憲稱帝，即其政治革命事業，亦中途受挫。一時乃更不滿於一意求急進者之所希望。而同時如日本之「二十一條件」，乃及「巴黎和會」之壓迫等，又進而益烈。於是「新文化運動」乃應時躍起，轉政治革命爲文化革命，「打倒孔家店」、「非孝」、「禮教喫人」，甚至「線裝書扔毛厠」、「廢止漢字」、「全盤西化」等，種種口號，一時風起雲湧，甚囂塵上。康有爲偕張勳復辟運動失敗，其政治生命已告終結；而自知其學術生命，則正可與當時之新文化運動沆瀣一氣。於是遯居北京美國公使館，重印其舊著新學僞經考，大獲一時傳誦。與新文化運動中之「疑古辨僞」一派，作桴鼓之相應。而中山先

生之講演三民主義，其事尙在後，乃絕不受當時新文化運動之沾染。斯亦所謂難能可貴矣。

但求於守舊中開新，其事須種種條件配合，又須得大智慧者作領導，按部就班，積以歲月，乃獲有成。若求以破舊爲創新，破舊事人人能爲。而就中國之文化傳統、社會風尙言，每每重視在野之學術，尤過於在上之政治。中山先生雖手創民國，其功甚偉，多數人僅目以爲只屬一政治人物；而康有爲乃以學者與思想家頭銜，轉易得人之注意與重視。當時新文化運動亦重此而忽彼，正爲此故。

惟當時之主以破舊爲創新，雖若與清末民初派遣留學生出洋有關，而實則未必盡然。東西雙方文化傳統不同，國情民風亦各有異。留學生身履國外，所知稍多。及其回國，或則篤舊懷古，或則調和斟酌，極多不滿當時新文化運動之所爲。而極端主張推翻舊文化、破除舊傳統，作爲驚動一世之新言論者，其人往往未出國門一步，不識西文，不能讀西方書；其所眞接觸之所謂世界新潮流，西方新風氣，實殊有限。見其表，未見其裏；知其一，未知其二。猶之爲可，乃亦有捕風捉影，道聽塗說之輩。彼輩所知僅屬幾本線裝書，乃可貌爲開創，盡情破壞。即以孫中山與康有爲相較，中山先生所知新的一面，遠當超過康氏十百倍以上。康氏後來亦曾薄遊歐陸，歸來後，著爲歐洲十一國遊記一書，轉而崇舊抑新，意態乃大異於往昔。所惜其所知於舊者，實亦

未嘗能增益於其往昔之所知。徒自徘徊往復於東西新舊之間，而不能沉潛探索，有確切之深知；此則徒益紛擾，於所爭又何補？至如所謂「隻手獨打孔家店之老英雄」四川人吳虞，其所接觸之新知識，較之康氏，膚淺狹窄，更難相提而並論。

欲守舊，不能不知新。欲創新，亦不能不知舊。此屬一知識問題，非意見問題。中國文化舊傳統已歷三、四千年之久，其間千門萬戶，又屬相通合一。若果茫然不知，試問從何處可以急切破得？西方文化，歐美諸邦，亦復有同有異，有得有失；自經兩次世界大戰以迄於今，一切亦在急劇變動中。我縱仰慕於彼，求所效法，取捨從違抉擇之間，在在須有眞知灼見。而民初新文化運動之口號，襲取龔定菴詩，只曰「但開風氣不爲師」，不教人以好學深思；而騰之口舌，譁眾取寵。受其害者，乃爲血氣方壯之靑年。一旦風氣已成，驟難挽回，而國運乃亦隨之以俱頹。

四

新文化運動之後，繼之有共產主義之披猖。共產主義得在中國生根發脈，不得不謂其先起之新文化運動之有以啟其機。即就陳獨秀一人之先後轉變，即可明白作證。毛澤東未進大學，不讀

西書，其對於所謂西方新潮流、新風氣之知識，更無淵源可尋。周恩來之徒，以赴法「勤工儉學」開始，既未嘗一日眞從事於所謂「工」，亦未嘗一日眞從事於所謂「學」。此皆徒務於口耳之間，宣揚共產，既無當於思想，亦更說不上信仰。然而獲得絕大多數之盲從，而終至於橫決潰爛，不可收拾。

早在中山先生時，共產思想已泛濫。而身當其衝者，則爲繼起之蔣總統。遠自北伐統一，中經抗日戰爭，直至於今退出大陸，遷來臺灣，此五十年來，爲中國民族莫大之威脅者，軍閥之割據，外寇之入侵，猶皆其次；而國內思想界之混亂，始終未臻淸明寧定之一日。中西、新舊，在文化上之何去何從，若有對立而實未明白顯出此對立之兩壁壘。處處如葛藤糾纏，既不能如快刀之斬亂麻，急切間又不能條分縷析，理出一頭緒。而於是最極端、最激烈、最急進之共產主義，乃得潛滋暗長，終爲現代中國之大害。

中國文化本富變通性。從歷史言之，自夏、商而西周，而春秋，而戰國，而秦、漢，而魏晉南北朝以下，而唐、宋而迄於元、明、淸，其間何嘗非時時有變？抑且每變得通，而仍不失其大傳統之一貫相承。以經歷如此一長時期之文化傳統，若惟求能徹底一變以爲快，其事乃萬萬不可能。中山先生言：「知難行易。」不幸我國人此一百三十年來，乃都不免好其易而惡其難。而尤以

知識分子之在領導階層者爲然。我一百三十年來之此一現代中國，乃絕不易找出少數能畢生潛心埋首，從事於學術思想知識方面之深沉尋究之學者，以應此一時代之需要。古人言：「作之君，作之師。」爲君在上，當盡其政治領導之責任。爲師在下，當盡其知識領導之責任。上下相配合，相呼應，而後政治社會始得上軌道。最近此五十年來，蔣總統擔負國家重任，戎馬倥傯，軍務叢脞，迄未有寧，而始終不廢讀書，兼及著述。就其在文化立場言，亦始終站在和平穩健守舊，只主在自己傳統中求變之一面。而蔣總統亦如孫中山，亦不得謂是中國現代史上一成功之人物。惟共產主義此三十年來之爲禍中國，既已與人共睹；此一百三十年來中國思想界之激烈急進派，亦既已達登峯造極之點；人心倦而思變，不遠之將來，現代中國之激烈急進派思想，勢將失其存在，而後中國前途，乃庶有豸，固無使吾人有悲觀之必要。惟痛定思痛，「殷鑒不遠，在夏后之世」，亦使人有不容已於言之感慨耳。

（本文約成於民國六十四年）

維新與守舊

——民國七十年來學術思想之簡述

一

中國近百年來，長在一新舊相爭之過程中。晚清有康有爲、梁啟超之「維新運動」，其意乃求清廷在政治上有一番改革。同時章太炎反對，謂不需變法，只須革命，推倒昏庸腐敗的滿清異族政府即可。至於一切法制，歷代所傳，如田賦、兵役、考試、監察等諸制度，皆有成軌，只須修明，不須改革。孫中山先生似兼採雙方意見，辛亥革命後，又主張五權憲法，中國舊制度與西方新制度兼容並包，融凝合一。然即當時國民黨人，似亦未加體會，未予接納。袁世凱任總統，一時最所爭論者，爲總統制與內閣制，究依美或依英。宋教仁事件發生，而繼之以洪憲稱帝，乃由維新一轉爲守舊，而國是乃大變。

二

繼之有陳獨秀、胡適之之「新文化運動」代之而起。所爭之主題乃由政治擴大至文化之全體。其時最主要者，首爲新舊文學之爭。一切文言文，目之爲「舊文學」、「死文學」、「封建文學」、「貴族文學」等種種壞名稱，務求盡情摒棄。倡爲白話文之「新文學」，始爲「平民文學」、「社會文學」、「活文學」。一時轟動，無可爭辯。就實論之，中國文言與白話分途，自有文字以來即如此。遠自詩、騷，下迄清末，如王闓運、黃遵憲、馬其昶、吳汝綸，即至康、梁諸家，乃至如陳獨秀、胡適之，其先亦莫不爲文言文。則文言文三千年來依然尙在使用中，烏得謂之是「死文學」？只求其能成爲文學即可，何必分新舊，務將其所謂「舊文學」者，盡情打擊，置之於死地而後快？文言文既死，白話文之生命又何由而來？其先如周作人兄弟之域外小說集，仍是文言文，惟內容則爲西方的；此已爲一套新文學。又務求變爲白話文。論其外貌，自文言改爲白話，又似一新，然求其內容，則轉反趨舊。如魯迅之阿Q正傳及孔乙己諸篇，皆採中國舊社會舊材料，惟改翻譯爲創作，而一以譏笑諷刺打擊爲主。如林紓亦用文言文翻譯西方小說，

外貌仍是舊的，而內容全是新的。至魯迅一變，外貌全新，而內容轉舊。惟以打擊舊的爲新，則雖新而實舊。眞求產生新文學，須有準備，有累積。專求打擊舊文學，於事無補。譬之一家庭，欲求新生，仍當男婚女嫁，從事養育；徒知打擊老人，於事何補？

提倡新文學、打擊舊文學之最大影響，則爲學校教育。幼童識字讀書，即讀白話文，不讀文言文。直至中學畢業，僅能讀五、六十年之新書，不能讀五、六十年前之舊書。乃於中國三千年來之舊文化、舊歷史全無接受，全無記憶。乃至大學畢業，亦僅在文學院肄業者尙能誦覽古書，其他全不能。此如一人忽犯一病，記憶力盡失；此乃一極嚴重之神經病，必急進醫院求醫診治，否則又何以爲人？

只讀白話文，所收效果既不佳，乃進而求創新字體。先作簡體漢字，繼則廢止漢字，求爲羅馬字拼音。此一運動，至今仍在大陸進行。大陸簡體字，海外識字人已不能讀。然則務使中國人不識中國字，乃得成爲一新中國人，除舊布新，豈誠如此之謂乎？

三

新文化運動中，除新文學、新字體之外，又必創新觀念。凡屬舊事物，必給予一新名詞。言以往之政治，必曰「帝王專制」。言以往之社會，必曰「封建社會」。「專制」與「封建」乃用中國之舊字體，而創為新名詞、新觀念；此種新名詞、新觀念則嶄然來自西方。以西方觀念來衡量中國舊歷史，加以解釋與批評，其事不易。尚憶往年北平師範大學歷史系有「秦漢史」課，秋季開學，新教授上臺，學生即問：「秦始皇以下為中國封建社會之開始，抑封建社會之結束？」教授答覆不滿意，即被轟去。又新聘人來，仍被轟去。乃來強招余去兼課，幸未被轟。然中國社會之為封建社會，似至今已成定論。否則中國社會既非封建社會，又非資本主義社會，亦非農奴社會，則究當為何等社會乎？言政治亦然，中國政治既非民主，又無立憲，則為君主專制無疑。於今日，凡以前新文化運動時代所引進之新名詞、新觀念，幾於皆漸成定論，無可置疑。苟有不然，即羣目為異論僻見，可置不問。凡屬新者，則必是。凡屬舊者，即必非。新舊之分，即是非之分。此乃現代中國人之定論。胡適之有新詩，用「過河卒子」一語。但中國象棋卒子過河前，不能後退；過河後，則雖不後退，還能向左右兩旁移轉。適之譬喻失當，此下只有引用，未見疑問。可知近代中國人，新的一切是，舊的一切非，風氣已成，乃絕不有向新的發問置疑之餘地。而新觀念又如潮湧進，陸續不斷。於是近代國人雖口說舊說，筆寫舊字，而其所說所寫之內容，

則幾乎全新無舊。面貌雖是一舊中國，精神已全是一新中國。而國人仍不以此爲滿足，依然要「苟日新，日日新，又日新」。這不又回到中國一句舊話上來了嗎？

四

今姑以最近在臺灣流行的兩句話來說。有人最近撰一歌，開始即曰「爭自由，享人權」。三大電視臺日夜廣播，唱此歌詞。聽者亦勿厭勿怪，習以爲常。其實此兩句話六個字，乃徹頭徹尾、徹皮徹骨的外國話，中間充塞了外國觀念、外國情調。「自由」兩字，在中國書中偶見，但不常見。孫中山先生說：「中國人不是自由少了，而是自由多了。」此二語，說透了中國人生與中國文化。國人崇拜孫中山先生，但對此二語卻不喜提及，惟未明白加以反對而已。其實中國人講自由與西方人講自由有不同。道家莊、老較愛講自由，即儒家孔、孟亦多講自由。孔子曰：「爲仁由己，而由人乎哉！」「由己」不就是自由嗎？「仁」爲人生羣居一大道，求能盡此大道，爲人羣中一理想人，其事由己不由人。該由他自己做，不能由他人代替做。讓他自己做，即是許他自由了。中國人那有不讓人做好人，不許人做君子的道理？孔子又說：「君子無所爭。」中國

人生最戒爭，最提倡人做好人、做君子；與人以和相處，即是許他自由，又何必爭？

「人權」二字，則中國人從未提起過，亦可謂絕無此觀念。只說人生有「道」，那會說人生有「權」？人生該做一好人、一君子，此是人生之道。每人能做，每人能行，便夠了。若說人生有權，豈不亦有權做小人、做壞人？如生爲一中國人，想做一美國人，在今天講來，是人權。中國人不加禁止，而且許他做了美國人，同時還承認他是一中國人，身兼雙重國籍，豈不是自由了？而且一中國人，能兼做一美國人，還更受中國人推敬。但照中國古人舊話講，「中國而夷狄則夷狄之」，可「不與同中國」。則中國古人的舊觀念，反而合乎今天西方人的新觀念了。從前是中國人自重，現在則中國人不該自重。自重便是頑固，便是守舊。其實頑固守舊亦是人權，亦該許他自由。但現在中國人則一意要反對中國舊的，豈不轉成爲亦反對了西方的新的嗎？孔子亦爲講了幾句違背西方道理的話，像「君子無所爭」之類，所以要受今天中國人反對，要「打倒孔家店」。

「享人權」的「享」字，更不爲中國人愛講。孔子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」中國人講人生，只重守道、行道，不重享受、享用。孟子說：「君子有三樂，而王天下不與存焉。」美衣食，是物質享受，中國古人不看重。「王天下」乃最高的權利地位享受，較

之物質享受又高出幾多倍，但亦不爲中國古人所重視。在家中盡「子職」，那能談「子權」！在社會盡「人道」，那能論「人權」！但西方人重「權」，所以要限止別人的權，乃能享受自己的一分權，則必爭。故我說此兩句話六個字，乃徹頭徹尾、徹皮徹骨的外國話、外國人觀念。但今出在不知誰何人之歌語中，即人人同情、人人接受。若講中國觀念、中國道理，遠自孔子，近至孫中山先生，亦會遭人生疑，引起人反對。這是今天的中國社會風氣有如此，誰也不能否認，再加以辯難。此又豈始料所及？

五

今再回溯民、清之際，不論主張維新如康、梁，主張革命如太炎，莫不本於國家民族自己的歷史文化傳統以爲圖樣，而求加以改進。至民初新文化運動起，始大不然。乃求以西方爲圖樣，抹殺自己傳統，以求改進。其事乃一推之於胡適之。實則適之爲人性極和順，好議論，而於實際事務非有深入之觀察，以及堅確之主張。彼初爲文學改良芻議，僅主改良，並不要一氣推翻打倒舊文學。題曰「芻議」，則與堅確主張不同。但陳獨秀因此主張打倒舊文學。劉半農之徒和

之，適之亦附和，但非由其主動。一切文字俱在，可作考證。適之於孔門儒學非無異議，自蜀人吳虞唱爲「禮教喫人」之說，適之乃譽之爲「隻手獨打孔家店之老英雄」。則隻手獨打孔家店者，爲吳虞，非適之。惟適之亦未有諍議。非孝、非孔之論，嘩然競起，適之乃被推爲其主。適之提倡西化，亦僅曰「民主」與「科學」，所謂「德先生」、「賽先生」是也。乃嶺南大學陳序經唱爲「全盤西化」之說，適之亦未加駁正，並加以認許。當時新文化運動三大主張，一曰廢止文言文，二曰打倒孔家店，三曰全盤西化，其實皆不自適之發之。而爲功爲罪，一時乃羣加之於適之之一身。今姑試加推闡，則當時之新文化運動，實由一批人你說你話、我說我話，各說各話拼湊而成；非由一人深思遠慮，獨具見解，發爲主張，以形成此運動，而由此一人爲之主腦也。適之曾引龔定庵詩：「但開風氣不爲師」，其實適之固不得爲此一風氣之師。即開風氣，亦非由彼一人開之，特由當時一批人雜湊開之；而適之則如梁山泊上之托塔天王晁蓋，如是而已。

適之幼年，即赴美留學，於本國歷史文化、傳統舊學根柢不深。其在美國，讀其藏暉室日記，可知其西學根柢亦不深。特聞杜威實用主義之緒論，歸而加以宣揚。其爲中國哲學史上編先秦之部，首論研討一家思想，必尋求其時代背景。此即杜威之說。杜威謂哲學尋求眞理，眞理必求實用，如一銀行支票，須能兌現。此乃杜威一人之言，西方哲學本不如此。如讀柏拉圖、康德書，

乃及其他各家，何嘗要一一查究時代背景？唯馬克思一人當如此。馬克思自稱其思想爲科學的，而顯見爲是由資本社會中產生。中國思想之傳統，則必與此思想家之時代背景息息相通。孔子「聖之時者」也，孟子曰「知人論世」，時代背景豈不爲中國思想傳統所特加重視？余曾面詢適之：「君主討論思想必先知其時代背景，此固是矣。如君意，欲考究老子思想，必據春秋時代在左傳一書中所詳載者加以推闡。何以君書乃不據左傳，而上引詩三百首；此與老子時代相距已遠，更何相關？」適之答：「此因其時震於淸末今文家言，君之劉向歆父子年譜尙未出世，故於左傳一書避不敢引。」余又問適之：「各家思想均各有其時代背景，君書獨於老子前加以時代背景之說明，此下如孔子、墨翟、莊周、孟子，以至先秦末如呂不韋、韓非之徒，何以皆不詳其時代背景？」適之無以答。此下適之亦擬陸續完成其全部中國哲學史。但如其論淮南王書，其時代已在西漢初年；中國思想本屬隨時有變，淮南王書所說，已於老子、莊子復有不同；適之亦未曾按其先後，加以時代背景之說明。可見適之於中國史學非所究，故不能於各家思想一一推論其時代。說者皆謂適之短於佛學，故於中國哲學史未能再續。其實適之亦曾爲慧能與神會大作翻案文章，而於慧能與神會之時代背景，亦未能深入詳究。此處一誤，則宜其所論之未能確切矣。

適之初回國，在北大任教，曾撰一文，大意謂中國一切舊學既非「國粹」，亦非「國渣」，

當稱爲「國故」，須待重新批判，估定其價值。其意實承襲太炎「國故論衡」四字來。雖未作一筆之抹殺，但既不承認一國家一民族有其固有文化之傳統，則意義已偏。又爲科學的古史家崔述一文，僅成其半。中國史學，秦前不論，遠自司馬遷、班固，下至杜佑、歐陽修、司馬光、鄭樵、馬端臨，下及顧炎武、王夫之、黃宗羲、章學誠諸人，偉著巨構，崇論鴻議，屈指何堪數？適之皆置不論。惟於章學誠外，特舉崔述，又特稱之爲「科學的古史家」。於是纔有顧頡剛、錢玄同諸人，創爲「疑古運動」，又爲新文化運動一支流。縱謂所疑皆是，然皆在孔子以前。孔子以下兩千五百年，二十五史、十通所存史料何限，豈堪一一置疑？而在民國二十年後，適之忽又爲一文，稱中國文化除女子裹小腳、姨太太、太監、吸鴉片、打麻雀牌等七、八項之外，尚復何有？則對中國文化作一牆之倒盡，再無一磚一石有保存之價值矣。此與其二十年前一切國故須再重新批判之議論，前後判然，不似一人所出。適之性尚和平，其所爲文字俱在，此二十年中，固未見其有對國故作周詳之批判，何以一旦忽出此怪論？蓋因此二十年內，適之享盛名已遠過其實。一時疑辨蠭起，適之國學植基未深，未堪一一詳論，乃竟作此一筆之抹殺。然其爲禍之烈，則實有難以估計者。

惟適之在當時，其一派新文化運動之聲氣，亦僅在報章雜誌及少數大學青年中流行。即如適

之與傅孟眞推尊北大校長蔡孑民，奉以爲中央研究院院長，藉以增大其推行新文化運動之聲氣；而蔡孑民亦未曾明白聲明其對胡、傅諸人之同情。在北大初年盛唱白話新文學，又提倡反孔、非孝等言論時，辜鴻銘、林紓諸人，固仍在北大任教。傅斯年、羅家倫等，創辦新潮雜誌，即有其他北大學生籌辦國故雜誌爲對壘，而蔡孑民特由學校出資輔助。又特聘梁漱溟到校任教。漱溟本治佛學，而赴北大任教則大力提倡中國文化，自言乃爲打抱不平而來。

不僅孑民一人態度如此，南京中央大學諸教授，特辦學衡雜誌之作正面抗議者亦不論。以余一人所交，在北大如孟心史、湯錫予，清華如陳寅恪，燕大如張孟劬，其他南北名學者，如馬一浮、熊十力、錢子泉、張君勱諸人，余皆嘗與之一一上下其議論，因同對適之有反對感。而中央大學教授柳翼謀，明白爲一文，力斥章太炎、梁任公與胡適之三人，對中國傳統文化有反常出格之批評。三人中，任公已逝世。太炎直言作答，自悔已過。適之則無一辭辯白。果使吾國人繼此有較長一段時期之安定生活，或可對我國家民族歷史文化傳統從更廣大方面進而作較深一層之切磋與認識。乃不幸日寇內侵，抗戰軍興，一輩學者播遷流離，僅圖生存，無遑在學術上作深一層之研討。

八年之後，勝利來臨，一輩學者喘息暫舒，而赤禍踵起。水深火熱，陷入深坑，國內學術遂

告中斷。流亡海外者，百中得一。而風氣亦隨而大變。惟主以民主自由反抗極權共產，尊蘇乎？尊美乎？立國大計轉在國外。而國家民族歷史文化大傳統，遂置之不論不議之列。此問題乃不完而完，成爲一不解決之解決。

有一次在美國夏威夷，開一東方哲學會議，舉中國、印度、日本三代表各就其本國哲學思想作分題演講。胡適之代表中國，乃獨舉美國杜威思想爲題。是在適之意中，中國文化傳統下，乃無思想哲學可言。豈不與其離大陸前，所主中國文化惟女子裹小腳及打麻雀牌等諸項外更無其他可言之意見，仍先後相承，無多變動乎？

在夏威夷屢次會議中，惟臺大教授方東美乃力主中國哲學有中國哲學之價值。然其最後議論，則謂孔子思想在易傳中，不在論語中。不惜推翻中國兩千年來人人共尊之論語一書，改而提倡一千年來成爲問題之易傳，則是亦仍以西方哲學觀念來討論中國思想；其與新文化運動時之打倒孔家店，可謂乃五十步百步之間，何曾觸及中國思想之眞際？而亦受當前一般學人之尊信。言念前途，此誠一大堪憂慮之事也。

六

共產思想之深入中國，其事亦始於陳獨秀。獨秀為人，任性使氣，與適之不同。彼不好在思想言論上盤旋，而好在人生實際事務上作偏激之踐履。其先創為新青年雜誌，乃深慕德國希脫勒之「納粹運動」，可謂亦是一帝國主義之守舊派。及交胡適之，轉而趨向英、美，倡為白話文，打倒文言文，又成為一極端反舊之革新人物。然獨秀又非一文學家，及全國響應白話文，風靡一世，在獨秀心中終感寂寞，不以自滿。又且中國歷史文化大傳統中，有所謂「士大夫階級」。高級智識分子與國家行政事務，本屬一而二，二而一，兩方之緊密關聯，本不可分。而英、美民主傳統中，則自始無「士大夫」一觀念之存在。故英、美智識分子，惟一意在學術上、著作上，而國家政事有所不顧。民初新文化運動以來，中國學術界亦逐漸走上此路。「士大夫」一觀念，深受國人鄙斥。從事學術為「士」，從事政治為「大夫」，分道揚鑣，各不相顧。適之性近此一面，雖思想議論，時及政事，然所好則在為一在野之學者，以言論思想來做全國之領導。而此非獨秀性情所好。獨秀雖亦同樣力斥士大夫觀念，但其性向則好人生一切實務踐履。在當時情況

下，既不跑上政治舞臺，而又性好作偏激之抨擊，遂不期而轉上共產主義運動之一路。

故在當時新文化運動一大潮流之下，又分三支：一爲胡適之，專在思想言論上作學術性之批判。一爲周樹人魯迅，專在白話文學上作創造。一爲陳獨秀，既不願爲胡適之，仍留在思想言論方面作空洞之倡導；亦不能爲魯迅，正式在白話新文學中求創闢；乃單獨走上共產主義，在政治界作一極端反抗派之領袖。然獨秀實際亦不適作政治活動。即李大釗、瞿秋白之流，亦皆書生型一類之人物。於是共產運動乃漸次轉入毛澤東之手中。

胡適之常稱毛澤東乃北京大學一「偸聽生」。毛澤東曾聽胡適之課，不問可知。毛澤東是否亦聽陳獨秀課，余不詳知。然毛澤東必深受陳獨秀影響，則亦不問可知。今姑作一不甚恰切之譬喩：儻謂胡適之如孔子儒家，則陳獨秀乃一墨子墨家，而毛澤東則轉爲吳起、商鞅之流之法家與兵家。一則性格不同，一則學養不同，而其間尤有一時代轉變之大問題在內。

自新文化運動興起，「士大夫階級」一觀念，幾乎爲舉國所詬病。「士」爲讀書人，「大夫」爲做官人。自孔子以下，讀書人第一大出路是從政做官，二千四百年來，大體無變。但自淸末廢科舉、興學校，則此風不得不變。尤其是民初以下，袁世凱北洋軍閥政府勢力遞轉，而用人則共有一標準，決不樂用學校出身之新式人才。孫中山先生在廣州，另建政府，規模尙小，其實

僅爲一革命政府。從政人員亦不出兩大類：一爲國民黨員，一爲黃埔軍校之軍事人員。當時學校出身人物，幾乎與政府用人劃成兩截。其在西方政府，既不限定要用讀書人，學術界與政治界顯分兩途。大學教授，高級知識份子，極少數有意來參加政治活動者。則當時我們中國人既一意羨慕西化，學術界知識份子即自古相傳之「士」，自當與「大夫」作遠離之分別。惟有孫中山先生一人，乃抱甚深之國族文化觀念，在其五權憲法中，特設「考試院」一權。其深義即在恢復中國舊傳統士、大夫之相通合。其三民主義中之民族、民權兩主義，已闡明其內涵。茲不詳論。而一般國人，則羣從西方人的民主觀念，只重民衆選舉，不重政府考試。顯與中山先生之三民主義、五權憲法有不同。今亦不在此詳論。惟當時一般知識份子，既不易參加政府而從事政治活動，而仍未全遺忘了中國舊傳統之士的精神，於是一轉其方向，改而從事於社會改造之活動。則仍是於開新中保留有若干之守舊精神矣。

其時中國既非一資本主義社會，本無「無產階級」之存在。農人即賃地而耕，亦非「農奴」。不得謂中國乃一「封建社會」或「農奴社會」。共產主義之崛起，乃有智識份子內在不平心理之作祟。讀書人與做官人相通一體，「士大夫」三字聯結成一語，此亦中國文化傳統一特色，爲舉世其他民族所未有。自晚清廢科舉，讀書人的政治出路遂告斷絕。然讀書人當爲並世一

指導階層之心理，則依然存在。惟政治界既與學術界分開，則社會輕視讀書人之心理，亦必潛滋暗長。新學校興起，多數爲官立，又與往日山林書院私人講學不同。讀書人教書已漸成一職業性，與往日「作之君，作之師」，「道統」猶在「政統」之上之舊觀念，已迥然相異。而一輩接受外國教育之新智識分子，則尤爲舉世重視，一若天下興亡，一惟彼輩是賴。故當時一輩知識分子，實是應負國家重任而並無政治出路之人物。其內心潛在之不平，自可想像而知。而一時又苦於不自覺。一面既高唱民主政治，而一面實仍抱舊觀念，仍不忘舊傳統之士大夫心理，必以一世導師自居。故民初以後，「政治革命」之呼聲，乃一轉而爲「文化革命」。對中國一線相承之文化傳統，攻擊無微不至，破壞性遠過於建設性。文化革命之未能滿意，遂又一轉而爲「社會革命」，惟以一變故常爲快。要之，是當時一輩智識分子之內心不平，求負大任而實無出路之一種現實狀況下之一種失常狀態。淺而言之，則謂其亦是一愛國運動，亦未嘗可謂盡失其眞也。

其時乃有一批「勤工儉學」生赴法國，事由當時一智識分子，尚不失舊傳統士的觀念之吳稚暉發起號召。最先動機亦爲尋求外國新智識，回國報效。但一出國後，「勤工」之不暇，「儉學」則無此機緣。幸得入學，在西方學術界，亦僅是一職業，分門別類，各鑽一牛角尖。歸國後，僅可各務一職一業以自活。與中國傳統讀書人心理不同。遠越重洋，所爲何來？當時求愛國

報國，則打倒英、美帝國主義，亦成爲一主要項目。於是一聞馬克思共產主義之思想理論，而心中不覺若在積霾重霧中驟睹一光明，爲潛在不平驟獲一洩氣口。並又有蘇俄之實質幫助，即可發出爲一具體之活動。則無怪其羣趨於此，決堤潰防，而無可遏止矣。

余在北平任教於北大、清華、燕京三校，學生常有接觸。每有來余室而暢道其內心之鬱悶者，多不在學術上，而在政治、社會之種種實質之不滿上。並皆奮不顧身，冀有一新出路。論其心，則端爲愛國報國。詢其家世，則有家長身爲高官，家庭生活無憂，其身即是一貴族階級、資產階級之子弟，而即爲其所求革命之對象。如是青年實爲可愛，而亦可憂。惟恨余不得在與彼等數十分鐘之傾談中，對彼有所開導。至今思之，猶爲悲慨無已。我無以名之，亦惟有名之曰：此亦中西文化新舊衝激之一現象而已。

七

赤幟既張，避身海外，三十年來，而形勢又大變。其先如康、梁，如章太炎輩，皆尚在國家民族自身立場上求改變。其次如胡適之，如陳獨秀，則求在國家民族自身立場外，來改變國家民

族之自身。惟其所論，則依然仍在國家民族之自身內；而意態偏激，務求一變以爲快。至今，則國家民族之自身，已不在所論之範圍。自白話文運動遍及全國，各學校皆教白話文，又經不斷變亂，至於今日，國人之生長臺、澎、金、馬者，對三千年來中國古書已成難讀。所能讀者，則僅數十年來之白話文書而已。中國歷史文化傳統已淪入不論不議之列，不須打倒而已自倒，不須推翻而自翻。當前臺、澎、金、馬之中國人，雖已改變呼聲，「提倡文化」、「復興文化」已成爲當前一時之口頭禪；實則仍然意在開新，不貴守舊。凡所討論，則已全轉入西方一面。始則親美、親蘇尚成對立，今則即在大陸，亦已離蘇親美，而亦有意轉向科技方面。其對於歷史文化傳統之內容，則已一無所知，何得復成問題，來作互相討論？故今日之全中國，除白話文創作仍循新文化運動之舊轍外，惟有科技、工商業經濟問題，乃成集中的唯一問題；則回顧胡、陳時代，又不啻另轉入一新時代中，而無堪追憶矣。

八

抑又有一層當在此提及者。西方傳統似未有如中國古人般之「國家觀」。彼中所謂國家，如

葡、西、荷、比、英、法、德、意等，在中國人視之，均當屬一「地方」，而非「國家」。中國傳統則於國家之上，尚有一「天下觀」。孔、墨以下，中國智識分子幾乎都周遊天下。先秦遊士不論，即秦、漢以下，自漢武帝立大學，由郡國選選青年入學，及其出而爲仕，則又多遍歷全國。兩千年來之讀書人，考試則必赴京師，出仕則遍歷全國。及其年老乞退，又每不返其故鄉。試讀一部二十五史，試讀各省各縣之地方志，試讀各家家譜，就其有名人物在政界、學術界俱有第一等、第二等成就之人物，一一查考其最早之出生地，生平之遊歷地，及其最後之定居地下葬地。比之西方英國一學者，一政治家，曾到法國者有幾？卒在法國者有幾？法國之於英國亦然。就其比較，製爲一表，可知中國讀書人極少「鄉土觀」、「地方觀」，而特富於「天下觀」。並世各民族難與相提並論。中國之能歷三、四千年成爲一廣土眾民之大國者，此亦其因之一。

乃此情勢，至晚淸亦變，而仍未大變。科舉廢，全國各地讀書人不必再至京師。先惟一北京大學，然就讀者極有限。此後各省皆有大學，青年之必赴中央者更有限。及其學成，在其出生地謀職，有數十年不動者。然民初以來，有所謂「遺老寓公」，或在滬，或在津，或在大連，或在國外、香港，擇一租界商埠，終老於斯。風氣不變，民國以下，在北平城及以上諸地作寓公終老者，實繁有徒。海外留學歸來，在某大學執教鞭，遇休假則相率仍赴國外作進修。除卻對日抗戰

幾年外，中國讀書人乃絕少在國內遊歷之機會。智識分子相聚成羣，實與社會隔絕，更與國家疆域隔絕。能足迹及於全國各地者，可謂絕無而非僅有。

逮及赤禍滔天，留大陸之智識分子，幾如亡國孤魂，被清算，被殘殺。倖留者既無思想自由，亦無生命自由，姑不論。政府流亡來臺，臺、澎、金、馬之原有居民，其未到過大陸者，不論。其流亡來臺之二十歲以下未成年之幼童、青年，至今未回大陸本土者，亦不論。自政府遷臺後，在臺、澎、金、馬誕生者，至今亦過三十歲。不讀中國古書固矣，乃亦未履中國大陸寸步之地。其優秀傑出者，出國遊學，或不再歸臺島；或往來海外與臺島之間，而終亦以臺島爲暫居地。要之，其生平未履中國大陸寸步則一也。論其風氣，固亦遠從中國古人於「國家觀」之上更有「天下觀」之一念來。但只求開新，不再守舊。在如此心情下，更何論國家民族歷史文化之大傳統所在？中國人亦將如猶太人，臺、澎、金、馬則成爲一以色列，尙何高論歷史文化傳統之有？則較之六、七十年前之胡、陳時代，又相距不啻霄壤矣。胡、陳時代，尙是以外國來改造中國；今日以後，則殆將以外國來建造新中國。而大陸之變，若果有一日使國人重得自由，而國內之智識分子及今十年內有遺留，爲數幾何？十年後，恐將惟有反共智識，未具建國智識。若論建國，則亦只有依照外國來建造一新中國之一途。而三、四千年來之舊中國，則將來惟有留在圖書

館中作考古資料而止。如此前途，又復何堪想像！

然則爲國家前途計，一則中國人必親履中國之土地，二則中國人必親讀中國之書籍。必先求瞭解中國歷史文化傳統，而發生一種親切之想像。種種高論鴻議，恐亦未有能超此二者之上者。開新之前，必先守舊。敬以質諸當前我中國之知識分子，果謂何如？

（民國六十九年十二月三十日幼獅學誌十六卷二期）

學術傳統與時代潮流

一

今天是本院中央研究院故院長蔡孑民先生一百一十五歲誕辰紀念日，現任院長錢思亮先生要我來作一講演。我之講題爲「學術傳統與時代潮流」。學術傳統屬於舊，時代潮流屬於新。一新一舊，是否必相衝突、相矛盾，抑可融通和合，會爲一體？此是從來一大問題。我們是否可從孑民先生的思想與行爲上來得些啟示或參考，乃本人此講之要旨。

二

孑民先生著有中國倫理學史一書，余讀此書應早在六十多年前。今不論此書內容，姑就其書名言。中國從來無「倫理學」一名，但人倫大道，倫常之道，乃中國學術傳統之所重。倫理學之名稱，當起自日本。要之，乃西化東漸後所有。孑民先生寫此書，亦本日本人著作來。但亦可知孑民雖係當時一新人物，而實抱有甚深之舊觀念。

余在辛亥前一年，曾讀譚嗣同仁學一書。謂在中國五倫中，西洋僅有朋友一倫。此可稱是一新觀念。但西洋縱無如中國之五倫，亦同有夫婦、父子、兄弟、君臣之別；既無如中國之倫理，則其朋友一倫實亦與中國不同。後嗣同為「戊戌六君子」之一，同遭殺戮。當時曾有人告以消息，勸其逃亡，嗣同拒之，謂朝廷從事變法，難免流血，當由嗣同啟其端。實則嗣同亦心感光緒帝之知遇，仍有中國舊傳統君臣一觀念存其胸。若如西洋人從事革命變法，寧有坐以待斃之事？則嗣同實亦為當時一新人物，而抱有傳統舊觀念者。觀其著書名「仁學」，已可知。

又湖南有楊昌濟，乃毛澤東師，亦毛之岳丈。其人在前清曾留學日本，治哲學。「哲學」亦一新名稱，亦西化東漸後始有。其人繼又留學德國，歸而任教於湖南某師範。北京大學聘之，其人謂，刻正在此修練為師教人之道，俟稍自信，再以應聘。此後乃赴教北京大學，曾有中國倫理學講義，在東安市場流傳。余曾覓得此書，細心玩讀。此亦近六十年前事。當時覺此書甚多新見

解，惜今已不復記憶。但其人亦可謂當時一新人物，而頗富傳統舊觀念。余亦未詳毛澤東何以得爲其壻。但中國舊傳統，壻有半子之誼，又對師自稱「弟子」；儻毛澤東稍有中國倫常觀念，稍知中國倫理精神，縱其趨隨時代潮流，向慕共產主義，亦當稍有調和節限，不致成爲此下之毛澤東。亦正爲此，一般趨慕時代潮流者，乃多反對自己民族國家舊傳統，認爲非排舊無以開新，成爲一時之新風氣。

但孑民先生似乎不如此想。其在北大引進陳獨秀、胡適之諸人，提倡新文化運動，開創時代新風氣，但同時北大亦容留有辜鴻銘、林琴南諸人，則顯是當時之舊人物舊傳統。又報載北大曾聘浙江馬一浮任教，一浮覆電云：「禮聞來學，不聞往教。」拒之。此電顯爲設辭，而不願應聘之情，則浮於其辭矣。又梁漱溟應北大聘，自謂予來任教，乃爲抱不平。著有東西文化及其哲學一書。此爲一種新舊思想之衝突，更屬昭然。亦由此可見孑民先生在當時，實主張新舊兼容，開放新風氣，而又容納舊傳統，以求冶之一爐。

又有一事，更屬顯明。余有中學同學張煊，考入北京大學。其時北大學生中辦有新潮一雜誌，主張新文化運動。張煊與其他數同學表反對，出版國故一雜誌，與新潮作對抗。而國故雜誌之經費，實獲孑民先生援助，由學校與以津貼。則當時之北京大學，羣認爲乃是當時新文化運動

之發源地、大本營；而孑民先生爲校長，實並未主張一面倒，可不煩再多詳說。

今再說「國故」二字，乃由「國粹」二字轉來。晚清時有國粹學報一雜誌，內容多講述中國學術舊傳統，而其對當時革命新潮流之影響則甚大。余當時乃一中學生，未能閱讀此學報，然曾讀黃梨洲明夷待訪錄，及譚嗣同仁學諸書，皆由國粹學報印行，流布極廣，於當時思想界有大影響。後之反對舊傳統者，乃改「國粹」爲「國渣」。而章太炎則稱之曰「國故」，著有國故論衡一書。張瑄諸人之發行國故雜誌，取名由此。而孑民先生在當時之必受國粹學報之影響，亦不煩詳論。

吳稚暉與蔡孑民兩人，同時齊名。稚暉早年，曾就讀江陰南菁書院，當其牀帳，貫皇清經解。及其晚年，乃主「線裝書扔毛厠」，爲新文化運動作健帥。論人物，則孑民較新。論思想，則稚暉更新。然孑民尚登仕途，爲教育部長，而稚暉終其身不仕，此又異。

三

今再述及胡適之。羣認爲適之乃當時北大新文化運動一主腦。今當提及其瑣事數則。首爲適

之在美留學之博士論文題，乃中國先秦名學方面。在國外留學，而在本國學術傳統中選題研究，適之是否爲其第一人，余無考。然適之要爲其中甚少之一人。「名學」亦一新名詞，由嚴又陵最先提出。嚴又陵留學英國，廣譯西籍，而於國學具有甚深根柢，亦爲一時代新人物，而富有傳統舊觀念。其在當時影響甚大。余在民初，即一一研讀其所譯。又幾遍讀林琴南所譯之西方小說。嚴、林兩人，即成爲當時盡人皆知之人物。舊傳統、新潮流，亦兼容並包。

適之歸國，講學北大，寫有中國哲學史大綱一上册，一時盛傳。余避赤禍，初到香港，曾提及適之此書中觀點及取材，頗多採自太炎之國故論衡。毛以亨聞而然之，後在臺有所闡述，惜余未之見。要之，適之講學形成新潮流，而其題材則盡屬舊傳統，此爲一不可誣之事實。

其次，適之在留美前，其母曾爲訂婚。及其在美，有一女友，亦留學治西史，爲一名學人。但適之返國，終遵前約成婚，夫婦偕老。此事極爲當時人稱道。其時離婚新娶之風已盛，而適之拘守傳統倫理舊觀念，此一層，恐亦於適之學風驟振有影響。又適之返國，即任教於北大，名震朝野，而適之終爲一學人，不入仕途。僅在對日抗戰時，一度任駐美大使。退任歸國，即任北大校長職。來臺後，又任中央研究院院長職。其重學輕仕，固亦可謂近似西方學者風格，但亦可謂仍守中國學人之舊傳統。據此諸點，適之雖成一時代新人物，亦可謂仍存有中國舊傳統。果使其

純爲一嶄新人物，則恐於時代影響不如是之大。知人論世，此層亦大値注意。

適之中國哲學史大綱一書問世，引起討論者，實多在先秦諸子學之舊傳統上。梁任公首啟異議，謂老子當在孔子後，不在孔子前。馮芝生、顧頡剛信其說，余亦從之。一日，曾詢適之：「君主老子在前，孔子在後；任公主孔子在前，老子在後；今姑不論。君書主討論一家思想，當先討論其時代背景。老子爲春秋時人，君書何不以春秋時代情況作背景，而遠引古詩三百首，似嫌疏闊。又若孔子果在老子後，時代不同，思想亦別，此下墨翟、莊周皆然，何以君書於此各家均不提及其時代背景？」適之答：「當時康有爲今文經學方盛行，君之劉向歆父子年譜一文尚未出，疉不信左傳，未敢輕引。」於余之第二問題，則未答。是適之心中，亦深受康長素影響可知。

長素有新學僞經考，又有孔子改制考，新文化運動中「疑古辨僞」之風皆承之。適之又遠推之於清乾、嘉時之崔東壁。東壁遺書流傳日本，國粹學報特有專文介紹。適之之注意及於東壁，則亦當自國粹學報來。既爲「疑古辨僞」，則必有「考信」工作。東壁書即稱考信錄，而新文化運動同時又有殷墟發掘及龜甲文研究。此則「考信」與「疑辨」之兩翼並進，雙輪齊前，亦成一不可分之勢。

王靜安早治甲骨文，但爲殷周制度論則取材古經典，而甲骨無可據。其在清華研究院詔示來學，求通甲骨，先須精讀許氏說文。靜安在當時雖同受新潮流稱賞，然其重視舊傳統亦可由此證之矣。但其衡論文學方面，則更受當時人重視。提倡新文學，爲新文化運動中主要一潮流。靜安文編乃其早年作。靜安初亦治德國哲學，文編中論及紅樓夢，謂西方文學尚悲劇，爲文學上乘，而紅樓夢同得其趣。其後爲宋元戲曲考，亦新潮流、舊傳統合一，更受普遍誦讀。孑民先生亦曾治紅樓夢，引證書中故事，比附之於清初朝政。此又孑民先生深抱舊觀念之一證。蓋中國學人舊觀念，輕視說部，必比附之於修、齊、治、平之大道，乃有意義價值可言。以紅樓夢比附清初朝廷故事，其來有自，非孑民先生首創。而適之則抱西方新文學觀念，詳考曹雪芹生平，專以西方小說來看紅樓夢。一時此風蔚起，乃有「紅學」一新名詞出現。此則顯與孑民先生異趣。然適之於孑民先生，終其生，惟加推敬，禮崇弗衰。此亦適之爲人可謂不失舊風格之一證矣。

新文學運動中，魯迅、周作人兄弟崛起，尤名重一時。然周氏兄弟在日本，爲太炎弟子，曾譯西方說部域外小說集，盡用古文體，似效林琴南。則當時新潮流中人物，其深染舊傳統洗禮，周氏兄弟亦其一證。

根據上述，當年新文化運動成爲時代一新潮流，而其與學術舊傳統乃處處有牽涉，幾成一不

可分割之勢。余又曾讀孑民先生一小集，今已忘其書名。書中所搜皆短文。一文論孔子論語，每多從相反兩方面立說，如「仁」與「禮」連言，「仁」與「智」連言，皆是。余雖未記其文，然其影響則甚深。

四

今試再深言之。孔子「十有五而志於學」，所學必向外。「三十而立」，則立其己，立在內。「四十而不惑」於一切外來之事物。「五十而知天命」，此知則在內。「六十而耳順」，又轉言外。「七十而從心所欲不踰矩」，又轉言內。後儒所言「一天人，合內外」，論語此章已作其具體之準繩。此乃中國人爲人爲學文化大傳統最主要精義所在，兩千五百年來莫能違，再兩千五百年、五千年、一萬年，當猶莫能違。

又中國人言「父」必及「子」，言「夫」必及「婦」，謂之「倫理」。「執其兩端，用其中於民」，兼執兩端，乃見「中道」。中始可「常」，故又稱「倫常之道」。又稱「中庸」，惟此中常之道，乃庸眾所共。果偏執一端，則非中庸，非常道矣。即如「新」、「舊」，亦時間

之兩端。舊中必有新，新中亦必有舊。故開新守舊，兼容並包，其道乃中而常。否則偏而必「變」，中國人則言「化」。「化舊成新」與「變舊爲新」大不同。孑民先生之在當時，確然爲一新人物。王靜安較爲一舊人物，然靜安實多新觀念。新舊難分有如此。又如康長素、章太炎，民初新文化運動驟起，若已成爲舊人物，但新文化運動所受兩人影響則甚深。在康、章當時，長素若較新，太炎若較舊。然長素尊孔，猶遵舊傳統。太炎僅以孔子爲一史學家，與劉歆並類相擬，其輕孔則甚。故曰：「中國有一王充，可以無恥。」王充既批孔批儒，故太炎視中國一切傳統，悉稱「國故」。其爲國故論衡，即承王充著書名論衡來。亦可謂民初新文化運動，實亦一套「國故論衡」，將舊傳統逐一加以新觀念、新批評，如是而已。乃新文化運動人物心中，實多尊康輕章，適之至稱太炎「死老虎」。則新舊難辨，更可由此見矣。

抑在民初，學術風氣蓬勃瀰漫，遍於全國，新文化運動特其中較顯一浪潮而已。其時南京東南大學諸教授，既多耆宿，亦多留學歸者，乃羣相結合，創刊一學衡雜誌，與新文化運動對壘。晚清遺老唐蔚芝，在無錫設國學專修館，余曾蒙其面贈著作近二十種，全體皆承舊規轍。其專修館及門弟子，北上參加新文化運動陣營者亦多人。忘年交金松岑，著天放樓集，努力舊詩文。孽海花新小說，乃亦由其首創。唐蔚芝長交通大學時，學生孟憲承留學美國歸，應聘清華大學中文

系主任，特來無錫相訪，與余係新相識；曾面告余，此去第一工作，當從頭圈點十三經注疏全部。歐陽竟无在南京，創支那內學院，宏揚佛學。余諸老友熊十力、湯錫予、蒙文通，盡出其門。北方又有顏、李學之宏揚。其他不勝舉。即如徐世昌，沉淪宦海，退總統位，亦有清儒學案一巨著。徐樹錚在北洋軍閥幕府中，亦提倡桐城派古文。漢奸鄭孝胥，有海藏樓詩行世，又有書法亦得人欣慕。民初國家動盪，民不安生，乃學風四起，一如清初。惟西化已東漸，精微、高明皆有不足。但亦見中國學術傳統生命旺盛，有經衰亂而重興之精力。一時新舊紛雜，新者未可謂之無刺激、無掀動；而舊者亦不得謂之盡屬無意義、無價值。新潮流與舊傳統，若相衝突，又若相和會，乃使人有牽纏攪擾，莫知適從之慨。但亦有左右逢源，頭頭是道之樂。自七七抗戰，此風驟歇。共黨得勢，政府播遷來臺。回視往年，儼如隔世。今則又是另一時代之新潮流突起，而學術舊傳統則竟當於何處尋覓乎？

五

當年新文化運動中，亦有主張「全盤西化」者。其實主流則在對舊傳統之批評，大體如上

述。當時於西方宗教多閉口不談，適之並有「哲學關門」之呼號，哲學家謚爲「玄學鬼」。而盛所推尊，則惟「賽先生」與「德先生」。「賽先生」指「賽因斯」，爲西方科學。但除丁文江一人外，科學家參加新文化運動者實不多。中國學術舊傳統中亦非無科學。即據醫學一項論，中西顯有不同。可謂傳統有異，卻不得謂中國醫學非科學。最近針灸一項，風行全世界，又豈得謂針灸非科學？英國人李約瑟著中國之科學與文明一書，其助手皆中國人。尤要者，乃一女性，其父則爲南京一名中醫。惟比論中西醫學不同，科學不同，其事恐仍當由中國人任之。因其大體相異，仍在中西文化體系中，非深究中國文化之全體，即無以勝其任也。

「德先生」則爲「德謨克拉西」，指西方近代民主政治言。惟謂中國無科學，此猶可。因中國傳統本偏重人文。若謂中國無民主，全部政治傳統盡係帝王專制，則中國人言倫理，言修齊治平大道，竟成爲一無是處，此何可言！惟既稱之爲「賽先生」、「德先生」，則明見爲中國無有。當時乃一以「新」歸之西方，一以「舊」歸之中國，故謂中國乃等於西方之「中古時期」，惟缺一「文藝復興」。其果然乎？若謂中國社會無資本主義，此則顯然。當時有郭沫若，亦引甲骨文及周易等古經典，辯論中國古代社會之爲「農奴社會」抑係「封建社會」。直至今日，鄧小平仍以打破中國封建社會爲共黨誇。然中國儻係一封建社會，則在其上面，豈能再有一帝王專

制之政府？中國傳統政治儻係一帝王專制，則在其下面又豈能再有一封建社會？可見專以西方名詞來闡說中國傳統，當無一而可。

既認中國傳統政治乃帝王專制，遂使同時有意闡揚舊傳統者，亦避政治一項不談。抗戰時，余赴嘉定武漢大學講學，馬一浮特渡江來，邀余去其所創復性書院作講演。余問：「聞復性書院戒不言政治，確否？」一浮答：「然。」余謂：「儻余去作講演，擇一政治題材，可乎？」一浮問：「何題？」余答：「余所欲申者，乃中國傳統政治絕非帝王專制。」一浮恍然曰：「自梁任公以來，久不聞此論矣。君儘暢言之，無妨。」康、梁本主保皇，任公與其友又著中國六大政治家一書。苟爲帝王專制，其下即不得再有政治家。既有政治家在朝主變法，則其非帝王專制亦可知。一浮之言，殆指此。

中山先生亦與康、梁同時，不得謂其不受康、梁之影響。如其好題「天下爲公」四字，即承長素提倡禮運篇著大同書而來。太炎則謂必當革命排滿，但中國傳統政制則儘可遵守，不須變。中山先生五權憲法中，有考試權與監察權，此即承舊傳統來。若謂中國政治傳統乃帝王專制，則何來此監察與考試之兩權？此則中山先生之兼採太炎意見者。謂新文化運動在北洋軍閥時高呼「德先生」則可，待中山先生提倡三民主義，而新文化運動諸君仍呼「德先生」，則是謂中山先生

之三民主義亦仍無當於民主政治矣。民主政治乃西方傳統，故必以中山先生之三民主義解釋之，或比附之於美國林肯「民有、民治、民享」之說，乃始可獲國人之同情，此則再談不到民族主義。

先總統蔣公乃有「文化復興運動」之號召，提出「倫理、科學、民主」三大項。倫理一則，顯屬爲孑民先生所重視者，其屬舊傳統無疑。至科學、民主兩項，則顯屬民初新文化運動時之「賽先生」與「德先生」。則在蔣公心中，似亦並無新與舊必劃然分別之一觀念。依中國人傳統觀念，凡新必生於舊，凡舊亦必生有新。新之與舊，乃一體之「化」。故既當瞻前，亦當顧後。宇宙萬象，若一大生命之成長。苟使只瞻前，不顧後，則求進反得退。如今日進步，即見昨日之爲退。而明日之進步，又見今日之爲退。尤其如當前之大陸，學絕道喪，三十歲左右之青年，回顧其一生，乃惟以馬列主義之統治爲舊，謂非盡去舊，則不足以開新。而亦惟以當前美國之民主政治爲新。而民主必尙自由，則惟衣食住行私人生活享受之追求，可以日變而新，無限向前，乃若河海之無極，而惟己志之所欲。至於自己國家民族五千年學術文化傳統，則初未之知。以如此心情，而再引與起此下之時代新潮流，則亦恐難想像其何所底止矣。故「以舊變新」，乃一種唯物觀。「由舊化新」，乃爲一種生命觀。中國人言：「物惟求新，人惟求舊。」必有生命，乃成爲

人。捨其舊生命，乃爲死亡。則惟有求西方信仰中之「復活」，不再有中國人「不朽」之想矣。故在中國學術傳統中，不妨有時代潮流之迭興；非可謂追隨時代新潮流，即不能再有學術文化舊傳統之存在也。

今值孑民先生一百一十五歲之誕辰，回念前塵，於孑民先生既宏開新之路，又不閉守舊之門，其兼容並包之態度，誠不勝其懷念之情矣。

（民國七十二年一月十一日中央研究院紀念蔡元培院長一百一十五歲誕辰講詞，刊載於翌日中央日報。）

治統與道統

——從中國文化看國父與故總統孫蔣二公及當前之學術界

一

中國民族，在其四千年長時期歷史中，乃爲一擁有廣土眾民的統一國家。此在舉世其他民族中，可謂絕無而僅有。秦、漢以後，乃郡縣的統一。而秦、漢以前，則爲封建的統一。唐、虞、夏、商，史迹荒遠，其所以爲封建統一之政治，已難詳論；而西周一代體制，則史文詳備，明白可稽。雖秦、漢以下，封建改而爲郡縣，然其所以爲統一政治之體制與精神，則依然持續，並無大變。

今論中國傳統政治之特性，可一言蔽之，曰：「是道義的，非權力的。」亦可謂：「是文德的，非武功的。」西周王朝，創自武王，其父乃商朝一諸侯，封爲「西伯」，三分天下有其二，

以服事殷，但周人追謚之曰「文王」，尊爲新王朝之創始祖。此即中國政治重道義不重權力，尚文德不尚武功之明證。故在中國歷史上，自唐堯、虞舜，下逮夏禹、商湯以至周代之文王、武王，莫不有種種道義與文德之傳述。故中國歷史上之「治統」，其實即是一「道統」。

此一「治統即道統」之觀念，明白暢宣之者爲周公。詩、書具在，不煩詳述。但周公終其身爲臣不爲君。其君成王尊事之，此下西周、東周歷朝帝王莫不奉祠周公不輟，故使王室代表治統，而周公乃代表道統，抑且道統尤崇高在治統之上。無形中乃是爲臣者可以凌駕於爲君者之上。後世稱此曰「禮治」。禮樂作自周公，而「禮」之所在，則即「道」之所在也。

後世最尊周公者爲孔子。孔子乃一魯國之平民，然魯廷擢用之爲大司寇，其位僅在三家貴卿之次。孔子以道不行，辭魯卿位，漫遊列國，所至如衛如陳，雖不當政，亦莫不厚祿尊養之。返魯之後，其受祿養尊事弗衰。及其卒，魯哀公特誄之，曰：「昊天不弔，不憖遺一老，俾屏余一人以在位。」是當時人內心中，已目孔子爲道統所寄，治統固不能離道統以自存也。

戰國尊賢，其意亦即尊道統。在齊有「稷下先生」七十二人，皆賜列第爲上大夫，不治而議論。七十二之數，即效孔子七十二弟子而來。在中國傳統政體中，常有不負實際行政職務的學術性官員，此亦一特色。遠自西周起，已有大批史官，自王室派出，遍布列國，而不受列國政府之

管轄。此亦政府中之學官。故孔子作春秋，曰：「此天子之事也。」天子之事在治統者，在下者固不得而干之；天子之事之在道統者，則固非天子之所專也。故孔子以一諸侯國中不負實際行政責任之學術性官員而得為天子之事，其義即在此。

言治統，有「禮治」，有「法治」。禮治重道義，尚文德，而法乃其不得已。孔子之後有孟子、荀子。專就其言治分之，孟子較重禮，而荀子則有重法之嫌，故其後有韓非、李斯。秦一天下，設立博士官，即承齊之稷下先生來。博士官亦不負實際行政責任，而可以議政。此亦專掌學術之官，非政府法令之所制。而秦始皇帝從李斯言，罷博士官之不符朝廷意旨者，又焚其所掌之書，並定制「以吏為師」；是欲以天子之權位，使治統凌駕於道統之上也。故後世譏之為「專制」，而秦亦不永其祚。

漢武帝罷百家博士，專立五經博士，於是道統始定於一。漢博士稱孔子「為漢制法」，蓋謂西周之治一本於周公，而漢之為治則當一本之孔子。故漢王室乃代表治統，而五經博士官則代表道統，道統猶當在治統之上。故雋不疑可以不辨眞偽而依孔子春秋定衛太子之罪。其後乃據孔子春秋「通三統」之義而競言禪讓，王莽終以代漢統。

春秋時人已言：「天生民而作之君、作之師」，「君」代表治統，「師」代表道統。君位治

統可以有歷代之更易，而師傳道統則不隨以俱變。抑且爲君者亦必有師。故光武中興，而新代五經博士之職位如故。明帝見東郡太守張酺，先行師弟子禮，再行君臣禮。此皆師尊於君、道統高於治統之歷史明據。今姑謂治統在政府，道統在學校，則自武帝以下，政府中人已盡屬學校中人，故余嘗名中國自漢以下之傳統政府曰「士人政府」，亦可曰「學人政府」。以近代語說之，則中國自漢以下之傳統政府，乃由學術界組成，受學術界之支持與領導。孔子弟子子夏言：「學而優則仕，仕而優則學。」學術界之目標自當轉入政治界，以實現其所學。而政治界之條件則絕不能脫離學術界，而自行其所是。此種政治，可曰「文治」，亦可曰「士治」，亦可曰「學治」。此亦中國歷史一特有傳統，爲舉世民族之所無。

魏晉南北朝政治中衰，但當時門第，皆出士族，仍自學術傳統來。其時則學校教育轉移爲家庭教育，而政治盡操於門第中人之手，則仍是變相的道統高於治統也。故在當時政治上之統緒蕩搖多變，而門第傳統則安定不動。惟治統與道統分，則爲衰世。唐代復盛，仍是綰合治統、道統而使之復合。唐太宗有十八學士，乃在政治人物中特別標榜出學術人物而加以尊敬，在君臣關係中明白增進了師與友關係。故貞觀之治，其特別受後人稱道者，更重在魏徵一人。魏徵之官位並不高，然魏徵之對唐太宗，不斷直言極諫，儼如嚴師諍友；而唐太宗亦始終容忍，禮遇之不衰。

此亦中國政治傳統特色之一種表現也。

下逮宋興，宋太祖有「不殺士大夫」之家訓，其子孫世守不敢背。此亦治統應尊道統之一徵。唐以前言道統，必曰「周公、孔子」，宋以下言道統，乃曰「孔子、孟子」。周公尚是西周王室一親尊，孔子、孟子則皆屬平民身分。又唐以前學校教育及政府考試，皆重周公所傳之五經；而宋以下則重孔、孟所傳之四書。此皆見道統地位隨於歷史演進而益尊於治統之上。即元代以蒙古人入主，仍在大體上遵守此大傳統而不變。清代以滿洲人入主，其遵守此大傳統，則較元代益遠過。

孔子在唐代諡爲「文宣王」，宋代加諡「至聖文宣王」，元代更加號「大成至聖文宣王」，明代改稱「至聖先師」，清代定爲「大成至聖文宣先師」，又改稱「至聖先師」。漢儒僅稱孔子爲漢制法，而唐人必諡之曰「王」，宋人必添進一「聖」字，元人又添進「大成」字，明、清兩代則於「聖」字外又增入「師」字，而終滅去其「王」號，僅存「聖」字「師」字則不可滅。此歷代之遞變，正見師道之益尊於王道，道統之更高於治統。此自非歷代帝王之意，實乃歷代儒臣之意耳。

惟清代文字獄屢起，尤如雍正朝之呂留良案，頒布大義覺迷錄於全國之學宮，是顯欲兼道統

於治統；其爲異族政權之專制，上較秦代焚書，嚴酷尤甚。惟大義覺迷錄不久即自禁止，不再流布；而乾、嘉經學，終不免埋首故紙堆中，自號「漢學」，反「宋學」。但漢學、宋學同是以道統爭求凌駕治統之上，皆不失中國學術傳統之大趨嚮；而乾、嘉經學則僅屬一種逃避，不問治統，專言道統，終是一僞道統。道、咸以下，「今文經學」躍起，始是學術界重求凌駕政治界，有符於中國歷史之大傳統；而清代之治統，亦不久而熄滅。故中國人論歷代之盛衰興亡，亦多注重在其臣下與道統上，而多不重在其君主與治統上。

二

以上所述，乃中國文化一大特色，即學術必求能領導政治，而政治必求能追隨學術。有關人事方面之責任，學術界應更高更重於政治界。故做一大官，絕不能如當一大師之受人尊敬。做一大官，乃隨時事；當一大師，乃千古事。此所以中山先生亦教人要立志做大事，不要做大官。中國人在此政學不分、重學輕政之大原則下，乃使中國歷史能常保此一大一統之局面於不壞。而晚清之際，西學東漸，西方人言民治，言法治，無道統。其稍近於中國人觀念中之道統者，乃爲宗

教；但必求政教分，不言政教合。其學校教育，則先從宗教衍分。政府既不重視學術，而學術亦必求自由，可謂與政治無甚深緊密之聯繫。此與中國歷史傳統有大分別。

中山先生之革命，淺識者謂其淵源自西方，而中山先生必自居為上承堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子之大傳統。是在中山先生之心意中，不欲專自居為一政治人物。在其開創民國，並不認為僅是一治統更新，而更求有道統之復興。是中山先生仍是根深柢固有其中國觀念之存在也。論中山先生之政治事業，僅如周文王。故總統蔣公，完成北伐，繼之以對日抗戰，乃如周武王。但蔣公信仰中山先生之三民主義，雖其畢生盡瘁於政治事業，而亦未嘗忽視學術。逮其晚年，避居來臺，猶自盡心於大學、中庸之研究，又以「復興中國文化」為號召。此見蔣公於治統外亦更知重道統，一如中山先生，不僅求為一政治人物而止。實則在中國文化傳統中，亦未有自外於學術而能成為一政治上之理想人物者。

在中山先生同時，如康有為、章炳麟、梁啟超諸人，亦同有治統、道統合一之傳統觀念存其胸中。但西學東漸，影響日大，學風驟變，羣趨於為窄範圍之專門研究，國家民族、政治社會當前現實問題，認為非學人事，可以置而不問。而於「道統」一語，則更所鄙棄，認為是封建社會、專制政體所遺下之陳腐語。甚至如宋、元、明三代歷時六、七百年之理學運動，專據其不注意女

子纏足，即可以「不人道」三字一筆抹煞。更認爲「禮教喫人」，提出「打倒孔家店」之口號。而實則歷史長時期所傳之道統觀念，乃依然仍留存在當時學人之腦際；特認爲眞道統應在西洋，不在中國，惟民主與科學，「德先生」與「賽先生」乃足當之。

而又輕視政治人物。此亦仍是中國歷史遺傳尊道統於治統之舊觀念之一種變相呈露。於是如中山先生之三民主義，乃鄙視之爲黨義，爲現實統治者之宣傳工具，一若可擯之於學術討論之外。無形中使學術與政治顯分成兩橛。學術界可以自外於政治，而政治學則僅爲大學法學院中一學系、一科目，亦成爲一窄範圍之專門研究。此與中國歷史傳統上培養政治人物之旨趣，大不相侔。此將使此下中國，既不復有道統，亦不復有治統。而「德先生」與「賽先生」，是否可代已往道統、治統之潛存精神，則實應爲當前學術界一萬分值得首先探究討論之問題。

乃今日國人所共同希冀而盡力以赴者，則曰「現代化」。然現代化當與「西化」不同。當前之政治可變，社會可變，而已往之歷史傳統則不可變。即就西方英、美言，同尊「德先生」，同尊「賽先生」，然兩國歷史不同，社會不同，斯其政治亦不能同，更無論於義、法、德諸邦。而西方復有蘇維埃崛起，正亦因其歷史與社會之不同，而政治亦不能與英、美乃及義、法、德諸邦走上一途。中國人之道統觀念，正亦與其歷史傳統有不可分解之因緣，故曰堯、舜、禹、湯、

文、武、周公下及孔子、孟子，所謂「道統」，即是一「歷史傳統」耳。以今日語說之，亦可謂即是一「文化傳統」。今既謂歷史傳統可以不顧，而惟西方道統爲當尊，則何以必尊英、美，而不獨當尊蘇維埃？故民國以來之共產主義運動，實從新文化運動中分出，如陳獨秀即其著例。華盛頓尙十足富有國別性，馬克思則超出了國別性而若爲具有世界性。當年共產主義在中國崛起，此亦一主要因素。既需向外覓取一新道統，則追隨於某一特定國家之後而奉爲我之新道統，當斷不如追隨於超國別性之上而具有世界性之新道統之更爲合適。而且在當時人觀念，國民政府是純政治的，新文化運動是純學術性，只有共產黨乃是學術來領導政治的，豈不更合於中國人傳統的胃口？故即在當時中國共產主義運動之風起雲湧，亦尙有我所本有的歷史傳統的觀念從中作祟，惟惜吾人之不自覺察耳。

三

今論故總統蔣公「復興文化」之號召，縱然不同於「復古」，然亦決非專意於抄襲。此事必從自本自根之歷史傳統中找命脈、覓生機；亦斷不限於政治，而有待於學術界之努力。但當前之

學術界，歷史亦陷入狹範圍之專門研究中，僅爲大學文學院中一科系。在此政治、學術分道揚鑣之形勢下，在學術界各自分道揚鑣之形勢下，誰負此復興文化之重任？則此一號召，亦僅將是一號召而止。今日之學術界，已不能復有康、章、梁諸人，縱其學術意見不盡同於孫、蔣二公，然亦關懷於國家民族之大全體，同有歷史傳統之根脈。而今日之學術界，則全已走進西化過程中，回視前賢，實有隔世之感。則所希望於將來者，實惟有所謂現代化之新學術，與現代化之新政治，宜乎與歷史傳統無關，而亦將與孫、蔣二公之所想望者無關。此則仍待吾學術界自爲選擇也。

今日余應國立中央研究院之邀來作此講演。中央研究院屬於國立，但專從事學術上之自由研究，實亦寓有歷史傳統，政府專置學官，道統不隸屬於治統之遺意。第一任院長蔡元培有言：「讀書不忘救國，救國不忘讀書。」竊謂此兩語亦有傳統意義。惟其能讀書不忘救國，乃有歷史上道統之出現。惟其能救國不忘讀書，乃有歷史上治統之持續。此二語，實與子夏所言「學而優則仕，仕而優則學」，義趣相同。中國歷史上之傳統政府，必知尊崇學術。政府中官員，上自帝王，下至宰輔，以及全國中外僚吏，多以不忘讀書爲其職責外之職責。而歷史傳統中之讀書人，亦多以出仕從政爲職志。孔子曰：「不仕無義。」其或不仕，亦志在衛道，故孔子曰：「士志於道。」蓋志道其主，而求仕其次。中山先生言「知難行易」，亦猶言知道難而從仕易也。在中國

歷史傳統中，亦有決不出仕而自求其道如道、釋，但亦爲掌治統者所容忍與禮事。要之治統則決不輕道統，而自願屈居其下。今日而求中國之現代化，宜亦於中國自本自根之歷史傳統中求之。蔣公之號召文化復興，正有此意。我更將借用晚清魏默深的一句話，政治人才，有「教化的」與「氣運的」兩種。中國政治人才，乃是由教化孕育的；而西方的政治人才則似由氣運產生的。氣運盡則人才息，惟教化則可孕育無窮。此是一大問題，仍待吾們的學術界，作詳細的討論。今日距蔣公逝世兩週年紀念無多日，故特拈此題，以請教於吾國人學者。知我罪我，所不敢辭。

（民國六十六年四月二日中央研究院紀念先總統蔣公逝世二週年講詞。刊是年五月中央研究院三民主義研究所專刊；八月史學彙刊第八期轉載。）



精神與物質

一

民國十年梁漱溟東西文化及其哲學一書出版。十二年胡適之有一長文批駁梁書，題爲讀梁漱溟先生的東西文化及其哲學，收入胡適文存第二集。此一討論似乎即此停了，沒有再繼續。梁書把世界人類文化分作西方、中國、印度三大支。他說：

西方化的根本精神是意欲向前要求。中國化的根本精神是意欲自爲調和持中。印度化的根本精神是意欲反身向後要求。

胡文反駁說：

印度的宗教，何嘗不是極端的向前要求？

因舉梁書所說印度人自餓不食、投入寒淵、赴火炙灼、赤身裸露、學著牛狗齕草吃糞、在道上等車來軋死、上山去找老虎等等，以證明其向前不向後。胡文又說：

調和持中不能說是那一國文化的特性。這種境界，是世界各種民族的常識的一種理想境界，絕不限於一民族或一國。

現在姑拈此一辯論來略申我個人意見。我頗想另外用「精神」與「物質」兩觀念來對此辯論重加申釋。

二

我想人生確可分爲「精神界」與「物質界」兩面。西方文化乃是要把精神界深進到物質界裏面，去把物質界征服改造，從物質界中來表顯出精神界。站在人生本位上立論，精神界在裏，物

質界在外。向物質界進攻是向外。梁書說他「向前」，似乎亦並無不可。如希臘人之人體雕刻，要把他們所想像的人體美，表現在物質上，並使不朽常在，這即是一種向外精神。而且希臘人理想中之人體美亦偏重表現在人體之筋肉線條上，此亦是一種精神向外。又如古羅馬種種大建築，亦可說是從改造物質來表現精神；牽連而及其帝國發展，亦可說是一種同一精神之發展。又如西方繪畫風氣，大體注重向外寫實。西方的文學特重戲劇與小說，亦是向外描寫。西方人生主要在投進外面來改造以表現其內裏精神。即如現代西方科學，亦是此一精神在推動。科學精神，亦正要征服改造外面物質界，從此征服與改造中來表現出人類精神。帝國主義與資本主義之向外發展亦是此一精神在推動。此一種精神正如哥德小說中的「浮士德精神」，無限尋求，無限向前。梁氏書中說法，應是針對此一情態而言。胡文對此亦表贊同。只是梁氏專以「意欲」一辭來加說明，則因其深受佛家思想之影響，偏了立場，轉嫌有辭不達意之處。

至於印度精神，梁書似專舉佛教為例而立說。佛家要義乃是要求精神界從物質界中抽離，必務擺脫了物質來表現其精神。梁書所謂「反身向後」，其眞意似當指此而言。惟不用「精神」與「物質」兩辭來加闡說，則「向前」、「向後」，分別不清楚。亦可說，物質界在人生外面，精神界在人生內裏。佛家哲學之主要，在求擺脫此軀殼，取消此物質界之種種索纏。赤身、自餓、

投淵、赴火諸種行爲亦皆從此引生。惟虐待肉體，甚至自殺，並不能便使精神超脫，依然會墮入輪廻；須修至「涅槃」境界，始是精神眞能超越了物質而淨化。此處顯見印度與西方確是走了相反的道路。胡文把來一體視之，認爲都是向前。但一是正面向前，一是反身向前，二者間究有不同。胡文重在駁擊梁書，在此分別上則未加發揮。

論到中國之「調和持中」，胡文謂是「世界各民族一種常識的理想境界」，此說卻帶有一種甚深之偏見。胡文用意似乎只要壓低中國文化，更不耐煩用心深求。依照胡文說法，像是印度與西方乃是走了一條路，至少是同一意態，即都在要求向前；而中國文化則只是一種最普通的常識見解，無理想、無道路、無成就、無價値，主意只在不向前。引用胡氏原文則只是「點黑暗的油燈」、「用很笨拙的騾車」、「奉喇嘛教」、「行君主獨裁政治」，甚至於「鴉片」、「細腰」、「穿鼻」、「纏足」，所謂是一種劣下的文化而已。其中也把世界其他民族胡氏所認爲一些劣下的隨意拉來陪襯，以表示其看法之公平。

胡文又復直吐胸臆暢率而道，他說：

梁先生難道不睜眼看看，古往今來的多妻制度、娼妓制度、整千整萬的提倡醉酒的詩，整

千整萬恭維婊子的詩，金瓶梅與品花寶鑑、壯陽酒與春宮秘戲圖，這種東西，是不是代表一個知足安分，寡欲攝生的民族的文化？只看見了陶潛、白居易，而不看見無數的西門慶與奚十一。只看見了陶潛、白居易詩裏的樂天安命，而不看見他們詩裏提倡酒為聖物而醉為樂境，正是一種要求物質享樂的表示。這是我們不能不責備梁先生的。

從胡文的字面上看，說是責備梁先生；其實胡文之內裏，則是在責備整全體的中國人和中國文化；但似乎有些太過分。中國人不是一個知足安分、寡欲攝生的民族，陶潛、白樂天是在提倡要求物質享樂。陶、白以外還更要舉出西門慶和奚十一來代表。此處似乎掩不住有些意氣不平。但此處且不擬作深論。

言歸正傳，梁書說：「中國化是走了一條調和持中的路。」竊謂中國人所主張的調和，並不能僅說是一種意欲調和。用中國人自己常用語來說，這亦正是要調和天人，調和心物、內外，調和人文與自然，調和精神與物質。中國人不主張以人克天，以內制外，以人文征服自然，以精神改造物質。中國人對物質自然界，似乎主張要能全其本眞，不加斲喪，始是最爲理想。其實中國人理想中的物質自然界也早已經人文精神的調和了。此是中庸上所謂「贊天地之化育」。中國人固

亦認爲人文精神界必須在自然物質界中求表現，但並不過分主張必要征服和改造此自然物質界。中國人固是重視人文精神勝過了自然物質，但亦並不主張必要脫離物質以求精神之淨化。中庸上說：「盡人之性以盡物之性。」所謂的「盡」，便和「征服」、「改造」不同。「征服」和「改造」的力量在外面，「盡」的力量則只在其自身之內裏。而且中庸上主張以人爲主，以物爲從，從人文精神來盡量發展物質可能。此是中國人的調和精神。若以中國人對物質界的看法來比較西方與印度，則中國正是一種持中態度。梁書所說，其意或如此。

三

至於中、印、歐三方之孰是孰非，孰得孰失，則非此文所欲論，但亦可微申其說。印度過於歧視物質了，受病迄今翻身不得。這是他們的缺點。西方則求將精神深入物質界加以征服、改造，此種意態亦不免有過。結果此被征服、被改造之物質界卻會自成一巍然怪物，反而噬人。古代希臘、羅馬可不論，即論近代科學文明，豈不又養育助長出了兩怪物，一曰帝國主義，一曰資本主義。帝國主義之相互激盪，引起兩次世界大戰，西歐英、法諸邦元氣耗盡。而資本主義企業

精神組織化、機械化，譬如驚濤駭浪，一切社會人文統被捲入，沖刷俱前。挽狂瀾於既倒，正待此下人類之努力。

我們亦可說，印度乃於哲學方面有其較深之造詣，西方乃於科學方面有其較高之成就。以中國較印度，若在思想方面遠爲平淺。以中國較西方，又若在實力方面遠爲貧弱。今天的中國社會，亦復百孔千創，振拔無從。但終不能說中國傳統文化，其意不求向前。只是其向前路向與印、歐有不同。如家庭間之孝慈，朋友間之忠恕，人生相互間之敬愛與道義，此亦有一條路向前。中國傳統文化，則正可謂刻意要在此一方面求前進。我們亦可稱之謂是一種「倫理精神」或「道德精神」，要之是在人文方面者。

人文精神之表現，由中國人看來，既不需逃避物質界，亦不需征服物質界。中國傳統文化，務求在精神、物質兩界求得一調和。此種用心，卻亦不可否認，但急切間比較難於說得個明白。姑舉文學爲例。

如陶潛詩：「采菊東籬下，悠然見南山。」淡淡十個字，天與人合，內與外合，精神物質、人文自然之雙方，兩兩相合，渾然一片。其下續云：「山氣日夕佳，飛鳥相與還。」此十字，又好像全寫物質外面的自然界，而作者之心情與精神固已寓乎其中，瀰淪無間，不復有彼此之隔

閡。而又曰：「此中有眞意，欲辨已忘言。」不落談辨，不煩申說，轉見調和之深致。但若於中國文學無修養，此一意境，又如何說得明白？

中國人又說「詩情畫意」。唐、宋以下之中國畫，則已是完全詩化了。畫中有天地、有人物。四時佳景，風雨雪月，這是「天」，是爲畫中之「氣象」。高山流水，一邱一壑，這是「地」，是爲畫中之「境界」。蟲豸鳥獸、花卉草樹，這是生命，是「物」。凡有生命則必各有其相配合之氣象、境界，而相與融成爲一體。如畫燕則必有春風楊柳爲背景，如畫雁則必有秋水蘆葦爲背景。每一生命，各占一天地，各有其氣象與境界。如是而寫人，人之氣韻亦必與天地萬物相交流、相渾化。中國畫重「寫意」，「寫意」必寓乎「寫物」之中。中國人所理想精神與物質之相爲調和，亦胥可於畫中表達。是亦所謂「此中有眞意，欲辨已忘言」也。故我常謂中國文化，乃是一種藝術性的文化。藝術則正是人文精神匠心之所運。若推廣及於政治、法律、社會、經濟、宗教信仰種種實際事爲，實際建樹，亦莫不有此匠心之獨運，無處而不見其有一種藝術精神之存在。此則有待於更端詳說。

今我所欲特地在此一提者，唐代慧能以下之禪宗，實已從達摩西來大大轉手，循至於「翠竹黃花，皆是佛性；運水搬柴，莫非神通。」則學禪不須再面壁，菩提即在煩惱中。又如華嚴宗既

有「理法界」，又有「事法界」。既有「理事無礙法界」，又有「事事無礙法界」。此即中國佛學趨向於精神物質兩相調和之明證。「後生可畏，焉知來者之不如今。」邇來西方科學傳入中國，如何能不走上偏重物質、征服意味太濃之帝國主義與資本主義之覆轍，則正亦有待於此後國人之智慧與努力。

此篇偶取梁、胡兩家宿案，借發己意，並非於兩家意存軒輊。至於是否亦有爲梁、胡兩家調和求中之微薄功用，則待讀者之明斷。

（民國六十五年七月二十六日臺灣中華日報副刊）



中國學術與中國文化

一

中央研究院召開國際漢學會議，這是國際漢學會議在中國召開之第一次。敬獻芻言，以供赴會諸學者與社會關心此會議人士之批評與指教。

二

人類生存在此同一世界上，人生該是大同的。但因天時氣候、地理物產以及山川形勢種種不同，影響到人生的習慣不同，積累成歷史的不同，而民族文化遂各相異。尤其是中國與西歐，

相距遠，接觸少，形成兩種不同文化，是無足詫異的。

大體言之，中國人重「和合」，西歐人重「分別」。因此中國自黃帝、堯、舜以來，迄今五千年，早造成一國家，共戴一中央政府，有一共尊的王室，廣土眾民，綿延不輟。中間雖有分裂，那是暫時之亂，而歷史大趨勢，是向和合的一條路前進的。西歐如古希臘，僅在一小區域的半島上，但不能組成一國家，沒有共戴的中央政府。羅馬以一城市，征服了義大利半島，征服了地中海四圍。但是一帝國之向外征服，與中國之內部團結而成爲一國家者不同。直至他們所謂現代國家興起，在西歐一地區上，締成了幾十個國家，不相統一。

由此引起第二個相異。中國人是主張向內凝聚的，西方人是主張向外擴展的。就經濟生活言，中國以農業人生爲主。五口之家，百畝之地，大家一般。結爲鄉黨鄰里，推而至於全社會，使幼有所長，老有所養，便够了。西方以商業爲主，必求向外依存，演進而爲近代之資本主義社會。

此兩大異處亦反映在知識的探討上。西方人對知識重向外尋求，分門別類，形成各專家。中國人對知識重在各人內心自己體認，融通和會成爲一體。故西方學問分文學、哲學、科學等各部

門，而中國學問則分爲經、史、子、集，不從其知識內容作分別。

如古詩三百首，不得專認爲是一文學書。風、雅、頌之分體，主要皆運用在政治上。其分體創自周公，但周公亦不得稱是一文學家。屈原離騷，主要亦從實際政治來，屈原亦不得僅認爲是一文學家。會合詩、書、禮、樂、易、春秋而稱爲「經學」，其間便有甚不同之內容。會合儒、墨、道、法、名、陰陽諸家而合稱爲「諸子」，其間亦有甚不同之內容，不得專稱之爲「哲學」。孔子絕不當稱爲一哲學家，論語亦決不是一部哲學書。莊子一書稍近於西方之哲學，但即就內篇七篇言，會通天地萬物，而一歸之於人生問題，乃正是中國學問與西方哲學家之分門別類向外探討有所不同。

此下如唐代之李、杜、韓、柳，歸入「集部」，中國人亦稱之爲文學家。但論其學問來源，顯然與經、史、子三部之學有甚深根源。中國人於經、史、子三部之外，增有集部，乃從其著書之體裁言，不從其學問之內容言。前人早已指出集部即子部之流變。即如後代元末明初，有施耐菴之水滸傳，清代有曹雪芹之紅樓夢，其書更近似西方之所謂文學；但其書稱「小說」，根源應仍在子部。其書中內容，亦與中國固有傳統經、史、子三部有甚深之關係。

其他自然科學一類，中國亦有成家立說者，則盡歸於子部。可見中國人對學問，雖亦知有分

別，而更要則在會通。子部較多分別，而經部則更尙會通。子部中以儒、道兩家爲最能會通，故後代於子學亦惟以儒、道兩家爲最重。

故西方人各項學問雖各涵有人生內容，但不妨有各項學問之分類。中國則各項學問皆同一歸本人生。而過分分別，則非學問之大宗，比較視爲不重要。故經、史、子、集四部之學，經、史爲首。其實在經學之中即有史，亦可謂六經乃古代之史學。而後代史學亦必源本於經、子兩部。集部比較更可分別成家，故居後。主要言之，四部之分，實重在時間上。論其內容，則異流同源，乃是一本。西方無經學，勉強比附，則耶穌新約似可稱爲西方之「經」，但與中國經書意義大不同。而西方史學則較後起。此可見中西雙方求知成學之不同，而人生不同亦由此可見。

三

惟其中西雙方人生不同，因此中西社會亦不同。西方如馬克思所謂「農奴社會」、「封建社會」、「資本主義社會」、「共產社會」等名稱，不能勉強用之於中國。中國古代是一「宗法社會」，戰國以下是一「四民社會」，士、農、工、商四階層中，尤其是「士」的一階層，與西方

更見不同。亦可謂西方社會並無像中國士的一階層。若勉強比附，西方之宗教，尤其是傳教徒，或可說略近於中國之所謂士。但西方政教分，中國政教合，又是一大不同。

西方社會與中國不同，因此西方政治亦與中國有不同。近人稱「漢帝國」、「唐帝國」等，甚爲不妥。中國立國絕不是一「帝國」，而漢、唐則只是中國歷史上一王朝，非一國家。又中國自漢以下，乃一「士人政府」，由社會中的士來組成政府，亦絕非一帝王專制的政府。

中國賦稅有制度，絕不由帝皇專制。兵役有制度，亦絕不由帝皇專制。用人有制度，亦不由帝皇專制。故歷代王朝有變，而政治制度則有傳統，歷代相循，無大變故。在中國有「通史」，如杜佑通典，馬端臨文獻通考等，專講政治制度，始爲通史；與西方通史又不同。

中國與西方人生大不同之點，尤在家庭制度上。中國家庭制度最重要有兩項：一爲夫婦，又一爲父母。此兩項中，男性與女性同在平等重要之地位。故中國人重視女性，尤較世界其他民族爲特出。試觀中國歷史上女性寫入歷史的，特別多。即此一項，可證其傑出。

四

再進一步言，亦可說中國學問是人生的，而非知識的。人生有一大全體，知識只是人生全體中之一部分。因此中國人看重知識，同時亦看重情感。全世界沒有無情感的人生，因此亦沒有無情感的學問，與無情感的眞理。但情感亦需會通在人生全體中，乃始有其意義與價值。不能在人生全體中單獨分別出情感一項來。惟其情感在人生中有地位，因此中國人生是看重羣體更過於看重個人的。中國人看重個人在其德性方面，德性即情感；而不單獨看重個人之功利，即私人謀生的職業方面。

因中國人講人生，最看重每一人之德性。人的德性上有兩大別：即男性與女性，中國人謂之曰「一陰一陽」。陰陽兩性調和融通，始成人道。在人道中，陰陽有分別，但貴融通而成一體，不貴分別而敵相爭。

中國人講人生，重「禮」不重「法」。男女配合爲夫婦，亦主禮。其次則家庭、國家、社會均不主法而主禮。禮是人與人相交一大道，其中有愛亦有敬，可親亦可尊。人人對外面必應知有可親、可尊。人人知在外面有其可親與可尊，此爲人生一安慰。人生在此世界必有人親我、尊我，亦人生又一大安慰。結爲夫婦，即當知有相親、相尊之道。此道之表現，則爲禮。推至於家與家，國與國，亦如此。則世界自臻於大同。

經商與作戰，相互間無相親，亦無相尊。故求富求強，乃爲中國人所力戒。中國人一切學問知識，一切職業行爲，均集中在此一點上。先求我對人有愛有敬、知親知尊爲出發點，始能求人之對我亦有愛有敬、知親知尊爲歸宿。此始是人生一大安慰，亦人生一大理想。凡屬中國學問，亦皆從對前人之愛、敬、親、尊來。孔子曰：「述而不作，信而好古」，是也。如經、史、子、集各部分的學問，均當從此一意求之，乃爲中國文化傳統之特性與基本所在。其是非得失，則亦胥當由此而判定。

（民國六十九年八月十四日中央日報專欄，爲中央研究院召開中國第一次漢學會議作。）

從中國社會看中國文化

一

近百年來的中國歷史，乃爲中國爭國格、爲中華民族爭人格的歷史。爲國家爭國格，爲民族爭人格，必先具備對自己國家民族的自信心。要對國家民族發自信心，先該認識我們民族的優秀，我們國家的光榮！這種認識亦不能憑空建立，我們該根據國家民族的傳統文化來求證，來起信。

我一向講中國文化，都從中國歷史講，這一次改從社會講，我的講題是「從中國社會看中國文化」。爲什麼講中國文化要從歷史與社會講呢？我認爲文化只是人生，只是人生的式樣。但此不指個人人生言，而指集體人生言。只有集體人生、大羣人生之某種式樣始得稱之爲「文化」。

但一講到大羣人生，則決不是一天所能形成，大羣人生必形成於傳統。因此，講大羣人生，必牽涉到歷史。我們只有從歷史傳統上，始能眞確的認識到大羣人生。因此我們說，文化是一個立體堆琛人生，它必帶有歷史傳統性。

但歷史是已往的，而社會則爲現存的。如說社會是一個發光體，那麼歷史就是這一發光體所放射出來的光。必待有某樣的社會，始能產生出某樣的歷史。

而且歷史傳統文化，雖說是過去了，但實際上，過去的仍存在於社會。現社會之一切，即由過去傳統而形成。所以從社會看文化，才可把握到眞正的活的文化之一面相。

我們大家知道，中國歷史是悠久的；我們也該知道，中國社會是博大的。中國疆土如此遼闊，人民如此衆多，但一說到中國社會，則到處一色。即以臺灣論，它在中國歷史上，開發較晚，到現在也不過才三百多年，而且中間曾有五十年受日本統治，可是臺灣的社會顯然仍是一個中國社會。再如南洋各埠華僑，寄居異國，在異國統治下過生活，可是南洋各埠的華僑社會，我們仍可說它是一個中國的社會。這就說明了，不但我們中國歷史的特徵是悠久的，而且中國社會的特徵是博大的。

我們現在要進一步問，何由形成這樣一個具有廣大特徵的中國社會的呢？換言之，形成中國

社會的主要因素是什麼？再淺言之，中國社會與其他民族所組成之社會間究有什麼不同？這一問題，並不很容易答。我們雖生存在此社會中，我們未必能自己知道我們自己的社會。所謂「不識廬山眞面目，只緣身在此山中」，正如我們生活在空氣中，我們可以並不知道有空氣；又如魚生活在水中，魚可以不知道有水。人生活在某種文化中，也可不知道有所謂「文化」這會事，更不論所謂文化的意義與價值及文化之特徵了。

二

我們此刻要瞭解中國社會，不妨把西方社會來作一比較。由於中西社會形成要素各有不同，而使中西社會各有其不同的特徵。現在我們且從西方社會談起，或可容易瞭解此問題。

我認爲西方社會的形成要素，可分三點說：一是宗教——大體說之，可謂其源自希伯來文化；二是法律——可謂其源自羅馬文化；三是生產關係——包括生產組織及生產技能。此一項目之所以成其爲形成西方社會一主要因素者，大體言之，可謂其源自希臘文化。現代西方人憑了這三個要素，來凝結各個人於一體，而始形成了西方現代的社會。也正因爲這樣，所以西方人觀念

上常以「個人」與「社會」相對立。我們正可說西方社會，是把各個人用宗教、法律、經濟三項，像三條繩子一樣來束縛於社會中。也正因爲如此，所以西方社會中常發生「平等」、「自由」、「人權」種種之呼號。此種呼號正是個人對於社會束縛所發生的呼號。但上舉宗教、法律與經濟關係之三項，在某一面講，固可說是在束縛個人；但另於某一面講，自然也是在保障個人。宗教，保障個人之尊嚴；法律，保障個人之安全；經濟關係，在保障個人之福利。

從西方現代社會中醞釀出共產主義的社會。他們是要抹殺個人，來完成他們所理想的社會的。他們不認有個人的尊嚴，所以不需要宗教；他們也不讓個人有安全的保障，所以也不需要法律。馬克思的唯物史觀就是他們所倡導的新宗教，列寧、史太林的極權統治就是他們所根據的新法律。他們認爲形成各種社會特徵之唯一要素，只是生產技能與生產組織。只要生產技能與生產組織變，社會一切自必隨而變。因此，共產社會是唯經濟的、唯物的，他們僅要有一個「社會」，而不許此一社會中有任何一「個人」。他們之所謂社會，其實則僅是一個生產機構與生產組織而止。由於他們這一番理論來談社會形態，於是有所謂「奴隸社會」、「封建主義社會」、「資本主義社會」與「共產社會」等等的分別與演進。

我們此刻只可說共產主義者的思想與理論，只是西方現代社會之反動，一種要求使社會簡單

化，要求消滅個人與社會對立，而以社會來吞滅個人的一種偏激的反動。

但如果社會眞能吞滅了個人，試問天地間那能有沒有個人存在地位的社會的呢？這一種沒有個人獨立自存之地位存在的社會，則必然是一種機械的、唯物的。然而我們則認爲社會必然是人羣的，不可能是唯物而機械的。

因此，我們說共產社會，乃是一種反人性、反社會性的社會。

若我們上面所約略陳述的西方社會之所由形成的大體形勢果得些近似，讓我們再回頭來看我們中國的社會。今問中國社會又是怎樣形成的呢？中國社會裏同樣有宗教，但我們不認爲宗教是形成中國社會一主要的因素。例如佛教吧！中國在沒有佛教以前，以及佛教傳入以後，中國社會的特性並沒有多大的變化。佛教之由無而有，由盛而衰，都可說在中國社會之本質上無大變動。因此我們仍不能說宗教是形成中國社會一要素。

再說到法律，中國社會裏當然有法律，但法律亦非形成中國社會的一要素。窮鄉僻壤不知法律爲何物，而偌大的一個國家，也特別成其爲一個沒有警察的國家。至論臺灣與南洋華僑，在異民族法律統治下，仍然成爲一種具有中國特徵的社會；由此可知，法律決非形成中國社會一要素。

至於經濟關係，自然任何社會都不能脫離它應有的影響，但它也決不是中國社會形成一要素。因此我們若以唯物史觀的社會分類法來推論中國社會，則必然會感到一無是處。首先，在中國歷史裏，實在並沒有像西方所謂奴隸社會之存在；其次，中國在周代，雖曾有過封建社會，但它與西洋中古時期之所謂封建社會仍不同；第三，中國早有很像樣的工商業，也早有了大都市，又早有了中產階級與自由分子，但中國卻從不能產生出資本主義的社會來。

根據上所陳述，可想中國也決不能完成一個依照共產主義者所想像的社會。

再進一步言之，在中國人觀念裏也並沒有個人與社會兩觀念之對立。因此在中國思想史裏，也沒有明顯的個人主義與社會主義之對立與起伏。惟其在中國，因為沒有明顯的個人與社會之對立，因此在中國也就沒有平等、自由、人權等的口號與呼聲；即連「個人」和「社會」這兩個名詞，也都由西洋翻譯過來。這可證在中國，本來沒有此種對立的兩概念。

但我們不能說中國沒有社會，沒有個人；但中國人何以始終不感到此兩者間有一種分別的對立的呢？這一問題，便該問到中國人由何途徑來把個人組織成社會？換言之，便該問中國社會形成的主要因素，究竟是什麼？

三

今爲簡單直入本題中心，恕我扼要直說。在我個人的看法，中國社會形成的主要因素只是「禮」。而中國的「禮」字，在西方也沒有一個恰切的字來翻譯。

最初的「禮」字指祭祀，涵有宗教性。這是人與天相接、人與神相接所採取的一種方式和行爲。稍後到西周封建乃及春秋時代，中國文化逐次演進，宗教勢力漸爲政治勢力所吸收、所調整，與政治相融合，於是禮乃滲入了政治性，而且政治性的涵義更要於其宗教性。這時的禮，乃是上與下相接，或說是當時貴族階級內部相交接，所採取的一種方式和行爲。如說君君、臣臣、父父、子子，這都可說指的當時一種貴族禮。這時的宗教則已經爲政治所吸收，而加以消融與調和。宗教政治化，禮亦隨而政治化，故說中國古時代的政治重「禮治」。

但在那時還只有貴族禮，所以說「禮不下庶人」。到孔子時，始有士禮，如儀禮十七篇。再後到戰國，於是始有平民禮，那時中國的禮始漸能遍及全社會之全體各個人，而成爲一種人與人相接的，即日常人生的一種方式和行爲。

由上所說，可知禮的發展，先由宗教性的，漸次落實而為政治性的，又漸次落實而成為社會性的，即日常人生的。因此在中國，禮的第一階段涵有宗教性；在第二階段又兼涵有政治性與法律性；在第三階段，則更涵有一切關涉於生產的經濟性。所以，在中國「禮」字的範圍內，有宗教、有法律、有經濟關係；然而中國的「禮」字，決非宗教、非法律、非經濟。此因禮不純屬於宗教、或法律、或經濟的，而是兼涵有此三者的。

就西方社會論，也不是沒有禮；但禮在西方，決不是形成西方社會的重要一因素。這正如宗教、法律、經濟三項，也不是形成中國社會的主要因素是同樣的。

上面所說的禮，包括有宗教的、政治的、日常人生的三方面。但這三方面有一共通性存在。因人不是孤立，必然與其外圍有接觸，中國人則把此一切與外圍接觸的所當然之方式和行為都認為是禮。如人與人相接是社會的、倫理的；人與君相接是政治的、法律的；人與天、與神相接是宗教的、信仰的。禮在這種種相接上，又有一個共通的作用，就是藝術的。所以「禮者，飾也」，這是說禮是一種人生的文飾，是人與外圍相接時所應有之文飾。換言之，禮是一種人生的藝術。在人與其外圍相接時的種種藝術，就叫做禮。

禮又有一共通的精神，所謂「禮自卑而尊人」，又說「君子恭敬撙節退讓以明禮」，又說「

恭儉莊敬，禮教也」，都是在說明禮的主要精神，在恭敬與他相接觸之對方。所以禮的共通精神對外則是敬，對己則是自謙卑。

禮既在恭敬與他相接觸的對方，那麼我們要問，我們爲什要要尊敬對方呢？要知道我們尊敬對方，不是在尊敬對方的某個人，而在尊敬對方的人格。對方人格又爲什麼値得我們尊敬呢？這就要說到人性之當尊。中國人主張人「性善」，主張「人皆可以爲堯、舜」，又進而主張人可以「參天地、贊化育」，所以說「人者，天地之心，萬物之靈」；人之可尊者在此。又從另一方言之，「凡同類者皆相似」，彼人也，我亦人也。尊敬對方，即是在尊敬自己；要尊敬自己，就必須尊重對方。要尊重自己，便不能不尊重自己之所由生，所以必須敬生我的父母；要尊重自己，又不能不尊重自己之所由成，所以不能不尊敬師長；要尊重自己，不能不尊重自己所由安，所以又必須尊國家，尊君上；要尊重自己，又不能不尊重自己之所由出與所由歸，所以必須尊敬天地。如是則中國人已把一「禮」字來貫通了人己羣我、天地萬物。

因此，禮必歸本於仁。

西方的觀念便不同了。從西方的宗教看，似乎只有「愛」，沒有「敬」。耶教講「博愛」，佛教講「慈悲」，都只說愛，不說敬。同時，宗教所敬的對象在外面，不在人羣之本身。所以耶

教敬上帝，而以上帝之愛來愛人；佛教所敬者是佛，以佛法之慈悲來救度衆生。故宗教上所謂愛，乃是一種人道主義者，乃是一種悲憫主義者，乃是一種救苦救難超渡主義者，乃是以一種居高臨下之姿態而出動者。

中國的禮，則是一種人本主義者。其所敬的對象即在人之本身，所敬爲對方之人性，爲對方之人格。人之本身即爲一可敬者。我敬人非敬某一人而乃敬人之性與人之格。敬君乃敬君格，非專爲某一君。敬父乃敬父格，非專爲某一父而敬。臣有臣格，子有子格，亦復如是，皆所當敬而敬。於是禮若爲一種形式主義者，乃是就其通形而加以文飾，使人生成爲一種藝術美。

嚴格言之，西方的宗教也有禮，西方宗教所行之禮也是敬。然西方宗教所敬在人類之外而不在人羣之自身。於是西方宗教遂成爲出世的。既是出世的，因此，專憑宗教，不能形成了社會。

中國的禮之所敬在對方，即在人類之自身。所以是入世的、是實踐的。如冠婚、喪祭、射御、朝聘等，都包括在禮之中；如修身、齊家、治國、平天下，都在禮的範圍之內。

西方宗教既是對立的，因此西方社會，也到處都見是對立。例如「上帝」和「人羣」爲對立，也就是「塵世」與「天國」爲對立，「內」與「外」爲對立，「自然」與「人類」爲對立，「社會」與「個人」爲對立，「夫」、「婦」爲對立，「資本家」與「勞工」亦爲一對立。這樣

引生，於是遂有共產黨階級鬬爭理論之產生。

中國的禮是把「內外」、「人己」的對方，都通和爲一了。「禮」以「仁」爲本，仁即有通義，所謂「仁者，以天地萬物爲一體」，又說「禮之用，和爲貴」，可見通和合一爲禮之本。近人誤認禮爲階級的，這實在是大錯誤。

四

其次，再看中國的禮，如何從現世通透到非現世？此即是由敬生轉到敬死，由敬人轉到敬鬼神。要瞭解這一問題，必先認識中國人對「鬼神」的觀念。中國人認爲，鬼者，歸也；神者，伸也。所謂鬼，就是死人之謂，人死後就回到他的老家，也就是回到大自然，所以叫做「歸」。歸便沒有了，但「神」則仍存在。中國人認爲人死後便回復到大自然，不復存在了。所存在，則只存在於大自然中，並不另有一鬼即「靈魂」之存在。至於神，則是人中有特出者，在其死後仍能發出光輝，影響後代人生，永永不滅。這種光輝和影響提升不滅，就是「伸」。中國人之所謂神，即指此種人格之光輝與影響之流傳不滅者而言。故曰「所過者化，所存者神」，「化」就是

鬼之歸，已經沒有；「存」則存其光輝影響而稱爲神。

中國人既認爲生人該敬，則死了的人也該敬。所以由敬祖宗進而爲敬鬼神。社會對前人敬禮不忘，於是有祭祀與禮拜。一般說來，家庭祭祖只三世而止，大家庭亦僅至五世、七世、九世；隔遠了，便淡忘了，而不再對之敬禮了。但遇大人物可以百世之後而仍受人類共同之敬禮。這些大人物，舉例來說，在臺灣如吳鳳、鄭成功；在大陸如關羽、岳飛等，都是以其自身生前對社會國家有特殊之功勛，特殊的人格感召，所以能超乎家族血統關係，超乎時間上之三世與五世之紀念，而爲人羣永久所共同敬仰與禮拜。這樣一來，遂使歷史與社會打成一片，生人的社會與死人的社會一以貫之。推廣了人類對人生之敬意，使由敬生人而敬死人，由敬死人而敬歷史，敬傳統。所謂死生一以貫之，就是歷史與社會通和爲一。

我們崇拜古人，也可說是在把時間凍結，使某人格最光輝的一段歷史，能在後代人不斷回憶中如在目前一般。這不是一種人生的最高藝術嗎？譬如說，我們紀念鄭成功，便想到造一所廟，塑造起他的神像，俾便時時來禮拜。這決不是崇拜偶像，而實是一種藝術人生，更不是如人所譏之所謂「祖先教」或「封建思想」。當知人生都敬愛其父母，而父母死後繼續加以一番敬禮，這也不便是封建思想，這是一種凍結時間生命使其記憶常留的一種藝術。

中國的禮，先由敬生轉到敬死，其次再由敬人進而敬天地自然。人既以天地自然生，又須回到天地自然中，故敬人連帶到敬天地。而且中國人不僅敬天地，又連帶到敬萬物。這決不是西方人所說的「多神教」，只是我們認爲萬物與我並生，我可敬，當然萬物亦可敬。故如吳鳳死後，社會敬爲阿里山忠王，我們把崇高的阿里山，和吳鳳崇高的人格一致敬意，這也並無不合的。而阿里山上的神木，也同樣受到遊人之敬拜。這也決不是所謂「拜物教」，也不是爲了對它們有所畏懼，或有事求乞而來諂媚牠們。這並不一定是一種迷信。這裏有一種人生的藝術化的、深妙的涵義存在。

所以中國的禮，乃是在求融和天地萬物、人類上下古今而成爲一體。所謂「禮者，體也」，就是以天地爲一家，中國爲一人，萬物爲一體。這樣一來，禮與仁，敬與愛，人文與自然，就均融和不見其敵對了。

而這種禮卻均出於個人，一切發動於個人之內心，就是出發於每一人之天賦的情與性。所以說「禮者，出於人情」，又說「合情飾貌，禮樂之事」，就是這個意思。

因此我們可以說，由於禮的進化而到達其所最後的期望爲天下太平與世界大同，這也就是人性發揚的最高階段。禮運篇就是依此旨趣而闡發。

以上說明了中國「禮」字之精義，也可以說是禮的哲學之說明。但是禮以「時」爲大，所以禮可以「義」起，又必隨「時」而變。所以後代發生了「古禮」與「俗禮」之爭者，都爲是不通禮意，不明禮之本源。禮本無古今，無新舊，主要在能順情而達性，總以不失恭敬、撙節退讓、自卑而尊人之大意者爲是。

「舊禮」與「新禮」之爭，也如是。只因爲經生治禮不明大體，故而引生了許多的爭論。其實秦、漢以下也並不是沒有禮，當前的社會也不是沒有禮。故說：「禮失而求諸野。」中國社會的日常人生中，其實都有禮意存在，不可因其非古而一概輕蔑了。但秦、漢以下也有失禮之禮，如叔孫通因秦儀而定爲尊君卑臣之朝儀，就是失禮意之大者，而後代因承不能改。這是該爭的。

所謂「禮失而求諸野」，即以平劇爲例。平劇是最通俗，但我們在平劇中，可以發現從以前社會保留下來的許多禮意。禮樂鼓舞，感通人心，大可於平劇中見出。於此可以證明俗情就是禮意之根本所在。若抹殺俗情而來高談禮意，這又是一大錯誤。

五

現在，讓我再說一下中國社會之「博大性」與其「堅強性」。中國社會之博大性，乃導源於其「和通性」；而中國社會之堅強性，則是導源於其「安定性」。第一，中國「社會」不與「個人」爲對立；第二，中國「社會」不與「政治」爲對立；第三，中國「社會」不與宗教想像中之「天堂」爲對立，又不與「歷史傳統」即死人的社會爲對立，又不與「天地自然界」爲對立，即非人類的社會爲對立。此因中國的社會，直接安頓在人身上，也即是直接在人性上。宗教、法律、經濟，都是以人性尊嚴爲本。中國社會又以家、國、天下三者爲其進退伸縮之範疇。有了家，則個人有了歸宿，有了安頓。如果一旦社會崩潰，個人仍可退向家庭有其寄託。所以在歷史上，天地閉，賢人隱，貞下起元，不乏其例。

由齊家進而有治國，有了國家，社會才有保障。但是中國社會，自有其存在之重心。遇到國家政府崩潰，社會生命仍可以存在。而社會亦不與政府與國家相衝突，政府亦不嚴格管制社會，所以法律的地位不高，而政府亦即包容在社會中，而成爲社會的一部分。因此，中國沒有社會對

政府反抗的革命，亦沒有個人對政府反抗以爭自由、爭人權的革命。中國歷史的亂，並不能與西洋史上的革命相比擬。

由治國再進而平天下。國家只是社會的一部分，因此，國與國間不該有衝突，國與國間仍該是一體；因此，治國即可以進而平天下。但是天下不平，仍可以退而治國；國不治，仍可以退而齊家；家不齊，仍可以退而修身。社會儘管博大，但最後仍落實到個人身上。一切亂了，失了憑依，而個人仍可存在，仍可奮鬬。因爲人性尊嚴，人格尊嚴，以禮自守。所謂「不知禮，無以立」，個人即以守禮而巍然獨立於天地間。

又因爲我們相信人性是善的，人與人相接，即可以發揮人性之善。就可以由個人之修身，進而齊家、治國、天平下。所以說「天下興亡，匹夫有責」。天下興亡之樞機在匹夫，在人性之同善。

六

至論近代中國社會之所以解體，最主要者還在國人自己看輕了自己社會根本之所在。今天的

中國社會正在一切由「禮」轉到「法」。人與人相接，不重禮而重法，致使原有的社會根本動搖。如婚姻法律與夫婦之禮，學校法律與師生之禮，如政府法律與上下之禮，這其間有不同。若使夫婦間僅有婚姻法，而更無夫婦之禮，則居家之道苦。若使學校裏僅有一切法，而無師生之禮，則教學之道也苦。今日人生草草，厭其固有，以前習俗全遭破壞，而不知社會習俗中也存有禮意。例如一年中時會歡樂，如新年，如清明掃墓、端午競渡、重陽登高、中秋賞月、冬至祭祀等，中國社會上每一節會都有每一節會的意義，都能由此鼓舞人心，把天然自然與歷史傳統來與現社會日常人生融和合一。再如廟宇、祠堂、墳墓的建築及祭祀，也各有其特定的意義。今天的中國社會，由於衣冠文物之劇變，使社會習俗受到徹底破壞，因而人生失去了樂趣，社會失去了重心。

在這種情形下，共產黨更是要竭意破壞中國社會，因而其禍害更甚於其破壞中國歷史。現在的問題是在如何復興禮樂？因只有復興禮樂始可以復興社會；而復興社會，即所以復興國家；復興國家，始可以復興民族與歷史，復興文化之傳統。

雖說制禮作樂，非聖人莫屬，但愚夫愚婦亦皆能與焉。禮樂興亡，同樣是匹夫有責。只要從大本原處，從民族情感、大眾情感之歡欣鼓舞處，通情達性，以恭敬退讓撙節之心躬行實踐而達

之於外，即是禮。

總統蔣公以前提倡「新生活運動」，最近又補述民生主義育樂兩篇，其用意也正在從日常人生，即從禮意上來求復興中國的社會。所以我這一次特地提出這一題目來請大家注意和討論。

（民國四十三年九月三、四兩日臺北中國青年反共救國團學術講座講詞；載於是年九月幼獅雜誌二卷九期。）

中國文化之特性

一

人類文化，即是人生一綜全體。人生可分兩部分：一曰物質部分，以身爲主；一曰精神部分，以心爲主。文化亦可分兩部分：一曰自然文化，又一曰人文文化。自然文化以「人」對「物」爲主，人文文化以「人」對「人」爲主；換言之，亦可謂是以「心」對「心」爲主。物質人生與自然文化屬先起，精神人生與人文文化屬後起。中國人以自然屬「天」，人文屬「人」。亦可謂物質人生與自然文化屬「先天」，精神人生與人文文化屬「後天」。後天從先天中演出，但亦不能違異先天而自有其獨立之存在。中國人之人生理想乃及文化理想，則貴能以人配天，而達於「天人合一」之境界。

先天的物質人生與自然文化，乃屬基本的。後天的精神人生與人文文化，則屬進步的。基本的在低階層，進步的乃高階層。天地生物，最先只是物質低階層方面。中國人觀念，凡屬物質必有「性」，「心」則又從性中演出。故「性」屬先天，「心」屬後天，中國人稱之爲「天性」與「人心」。故心性之辨，即是天人之辨，亦即是物質與精神、自然與人文之辨。中國人的人生理想及其文化理想，主要在不違基本之進步，即是不違自然而建立人文，而一切貴從人心出發。心對物，有理智。人對人，心對心，則有情感。中國人之人生理想與文化理想，重視情感乃猶過於理智。

一切既由心出發，主要更在心對心，此乃人類最大的自由。但人心進步不能違離了性，此乃人生文化理想一最終極的限制與規範。孟子曰：「盡心知性，盡性知天。」此是說：人類貴能從各自後天之心來認識先天、共同之性，由此已即是認識了天。天即從人身上去認。

心屬人，在人類自身之內部。性屬天，在人類自身之外部。故要認識心，可向各自內部己心去認。要認識性，可向外面人性共同處去認。人生文化理想，不能有外無內，亦不能有內無外，貴能「內外合一」，換言之，即是「心性合一」，亦即是「天人合一」，亦即是心與物、人文與自然之合一。人類生活在自然界之中，不能離物以爲生。但人類同時亦生活在人文界之中，此人

文界，乃從人羣相處，即由心與心之相交，從其心之融和合一而演出。故天與物，若在人與心之外部，實亦在人與心之內部。外部轉是其基本處，而內部轉則爲其進步處。

二

今日人類所處之自然界，已與原始人時代之自然界大不同。今日凡與人類切身相關之自然界，多已經人類之心靈創造，而成爲人文化的自然，也可謂乃是符合人類理想之自然。原始自然，並不盡符人的理想，所以荀子要主張性惡論。但原始自然並不曾限制人類心靈之自有其理想，而使自然日益接近於人文化，所以孟子要主張性善論。易傳上說：「先天而天弗違，後天而奉天時。」此是說：天地自然，儘許人加進人類自己的理想，但人類雖求儘量加進自己理想，亦終不能違離了原始自然的基本規範，此賴人類之聰明。但究極論之，人類聰明，仍屬天賦，仍是得天之放任而如此，故又曰「聰明天縱」。惟天縱聰明，則終是表現在少數人身上，並不是人人各可獲得此聰明。換言之，多數人仍屬自然一邊，人類的理想則只由少數人來代表。多數是人類的基本，少數乃代表人類之進步。故「孟子道性善，言必稱堯、舜」，堯、舜即是人類中之少數，

孟子乃從少數人着眼。但既同屬是人，少數人能如此，多數人自可逐漸進步到也如此，也和少數人一般。故在人類理想上，少數人宜可代表多數，故孟子逕稱之曰「性善」。荀子則從多數人着眼，從原始自然着眼，乃惟見人性之惡。但從天地原始自然中演出人類，此已是一進步，也已是一善。更由人類中演生出少數，則更是進步，更是一善。即在荀子，也主張由多數人來學樣少數，如是纔有進步，纔有善，如是乃可從自然演進到人文。此是孟、荀兩家之所同。但依荀子意，似乎不免要由少數來限制多數。而孟子意，則由多數自由向少數看齊，其進步與善仍是一自然。人文演進，亦可說即是一自然演進。故就天與人言之，荀子主張「以人勝天」，而孟子則主張「以人配天」。一主「天人分」，一主「天人合」。後代的中國人，則寧信孟子，寧以爲性善。只是人類之自然進步，而非限制與壓迫所可能。

三

宋儒周濂溪通書中說：「士希賢，賢希聖，聖希天。」中國社會相傳之所謂「士」，即是人類理想中之少數。「賢」與「聖」則是更少數，乃至是極少數。中國人認爲：只有人類中之更少

數乃及極少數，始能運用天賦人類的高度自由來創出理想而引導人類向前，使人類能在自然的低階層上來建築起人文的高階層。

濂溪通書中所說之「士希賢」，又指示出兩個標準：一曰「志伊尹之所志」，一曰「學顏子之所學」。此兩標準，一向外，一向內。伊尹所志向外，對人亦兼對物。多數人只懂自然人生一邊之物質要求，而引生出對人對物之無窮鬪爭。伊尹則視民飢民溺，猶己飢己溺之。把人類各自的私問題，轉換成人羣共通的公問題，把外面對物問題轉成爲內部對心問題，把自然問題轉成爲人文問題。此種心情，此種責任，則只能落在少數人身上，而伊尹把此來擔當了。但要志伊尹之志，進一步不能不學顏子之學。顏子之學則專向內，專在自己內部心上做工夫。舉例言之，如「不遷怒，不貳過」，「有若無，實若虛」，皆是。多數人心，易生氣，一事遷怒及他事，又把錯誤認作爲自己之性向所好。人類心與心之不相通，其端正在此。而又沒有裝作有，空虛裝作實，此心全向外面用。此只是一種原始的「自然心」。顏子則要把此原始自然心經過最高陶冶與修養，成爲高度進步之「人文心」，來適宜運使於人文理想中。故須配合伊尹之志與顏子之學，乃始見得中國人的人生文化理想，務求融心物、合內外、通羣己天人而爲一之境界。

再進一層言之，伊尹之所志在堯、舜，顏淵之所學爲孔子。堯、舜乃中國上古聖人，偏重在

政治一面。孔子乃中國中古聖人，偏重在教育一面。堯、舜、孔子相隔已近兩千年，中國人的人生文化理想，由堯、舜展演到孔子，其間有一大傳統，亦有一大進步。孔子弟子有若說：「孔子賢於堯、舜遠矣。」孟子道性善，「言必稱堯、舜」，但又曰：「乃我所願，則學孔子。」孔子以下的中國人，更把教育事業看重過政治事業；而周濂溪之所謂士之希賢、希聖，則更看重在少數人之自我教育上。

四

中國社會，遠自戰國以來，即成爲一士、農、工、商，以少數士人爲首的一個傳統的「四民社會」。自漢武帝以下，中國政府，也成爲一傳統的「士人政府」。學校教育乃及選舉、考試一切政治制度，均在培養選拔少數士人參政，而使政府幾乎清一色的由士人所組成。即高踞政府最上位的皇帝，亦必與士人接受同樣教育。故中國人之文化理想，亦可謂是「政教合一」的。由教育來領導政治，由政治來輔護教育。而孔子則被稱爲「至聖先師」，其地位遠在歷代帝王之上，而爲歷代帝王之所共同尊奉。

中國社會之士階層，亦有其共同信仰，惟與世界其他宗教信仰不同。一切宗教信仰，全屬出世的、反自然的、非進步的；而中國人所信，則自修身、齊家、治國、平天下，徹頭徹尾，乃是一種人文信仰，亦可稱爲是一種「人道教」，由「政教合一」而達於「天人合一」，以在天地大自然中完成其天下太平，世界大同，爲終極理想之所在。

中國社會之士階層，亦有其一套共同理想，乃亦與其他社會之有哲學思想不同。一切哲學思想所追求，往往先注意在形上學宇宙方面，由此再降落到實際的人生論。而中國人理想，則只在此人生現實中。直從人生現實中展演出理想，一切理想亦斷不違離此人生現實。在其他哲學思想中，有「唯心」、「唯物」之爭。中國人思想，則主「心物合一」，亦即是「天人合一」。其工夫，在由「心」來領導「物」。其終極，在由「人」來配合「天」。

中國士階層之所志所學，又與現代科學有不同。現代科學，重在向外探索，以自然物質爲主，然後以其探索所得，回供實際人生之利用。其視人心，亦如其視自然物質般，由「物理」而「生理」而「心理」，一貫相承，著重點仍在外。中國傳統學術，重「人心」尤過於重「物理」，重「內」尤過於重「外」。大學言「格物致知」，但主要在求「止於至善」，故其窮格物理，主要仍在人事上。人文大道乃格物之終極目標，而自然物理只爲其附屬之一部分。中庸

言「盡物性」，以「盡人性」爲前提。若不先在人性上用工夫，徒求盡物性，則核子武器，乃屬殘殺人類之新工具；登陸月球，亦將爲爭取殖民之新戰場。而中庸之「盡人性」，又以「盡己性」爲前提，盡己性則貴能內求之己心。在人心中，自可涵有對於自然物質方面之若干要求，但人心更有其更進一步之要求，決不限於一些自然物質方面者而止。中國傳統學術，層層內向，主要對象，在人文方面，在人心方面；而自然科學，則在較外面之較低層。

五

中國之士階層，更有其一套獨特生活，與農、工、商三階層之各務其物質方面之私生業者有不同。孔子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」孟子亦曰：「士尙志。」人類中大多數，只注意自然物質人生。在此方面，亦可不斷有進步，從石器、銅器、鐵器、電器，歷級而上。但此只是人類文化演進之一面，仍當稱之爲「自然文化」，或「物質文化」。而人類文化演進更有其另一面，則爲「人文文化」，或「精神文化」。人類必自自然物質文化演進到人文精神文化，始是人類文化演進一大軌轍。固然此兩種文化之演進，同賴人心開發；但自然科學，僅

運用了人類心靈中理智的一部分，並未顧及到人心之全部，並不如孟子所言之「盡心」。中國孔孟儒家之所言道，乃指人文全體言，乃包括了人類之自然物質人生與心靈精神人生之兩部分。一部分主要是人對物，另一部分主要是人對人。中國人之文化理想，更主要在人對人。而人對人之主要，則情感尤重於理智。中國人言人倫道德，如父慈、子孝之類，均屬情感方面，但非反理智的，乃是更理智的。孔子總稱此種情感曰「仁」。「仁」必包「智」，但「智」不必包「仁」。中國之士階層，則貴在能接受此種人文理想之教育，主要在人心之全體發展而形成的一種人格教育。換言之，乃是指導其有志於此人文理想之全體，而把私人的物質人生淡忘了。至於人類全體之物質人生，雖是基本的，亦是次要的，主要在能不妨害其發展全體心靈之條件下求滿足。此即是人類之自然物質文化，應在不妨害其人文心靈文化之條件下求進步。

中國社會傳統因於長期接受士階層之領導，所以發展不出資本主義；而在政治上，亦發展不出帝國主義。至於主張極端的唯物史觀與階級鬬爭的現代共產主義，則更不易爲中國傳統的士階層所同意與接受。

六

現代中國，因抵不住西方資本主義、帝國主義之衝擊，而亟思改途。其主要大病，在沒有好好保存其傳統的士階層之文化教育，誤認爲人人爭自由、爭平等，乃屬人類向前進步一大原則；而忽略了人類理想中之高級部分，須由少數人來指示與領導。現代中國，此一傳統少數的士階層，已逐步崩潰。一般觀念，只知有「知識分子」，不知有所謂「士」。他們提倡新文化，又好說「但開風氣不爲師」。「開風氣」只注意在多數人，「爲師」則要由少數人來負責。中國傳統少數士階層「希賢、希聖」、「所志、所學」之一番精神與擔負，全放棄，全遺失了，此是現代中國動亂相尋而循至於大陸赤化一大病徵所在。但在中國舊傳統中，此一番人生理想、文化理想，乃及注重培養少數士階層之精神與意義，則實有重加闡申與發揚之必要。

（民國六十四年在日本參加亞洲學者會議講詞，載於是年八月一日臺灣中華日報副刊。在開幕、閉幕典禮中，作者曾以中華民國首席代表身分致辭，今附其講詞於後。）

〔附〕 亞洲學者會議開幕致辭

一

諸位先生：當前的世界，較之兩次世界大戰以前，已形勢劇變。兩次世界大戰以前的世界，帝國主義、殖民主義盛行，武力侵略、經濟侵略，其勢不可當；我們東方社會，逐步淪爲殖民地，亡國滅種的威脅，接踵而來，大有亟亟不可終日之勢。但此刻則整個情勢已徹底變化。帝國主義、殖民主義俱已過時。往日的殖民地，相率獨立。舊邦復興，新國羣起，只須一看今天國際聯盟的組織名單，世界五大洲，獨立國如雨後春筍，何可勝數！但新危機又乘時而起。今天的世界，文化、思想侵略，已凌跨過了往日的武力、經濟侵略，而更有其如狂風暴雨般急切不易防禦之趨勢。國家獨立，只是一外形；而文化思想不獨立，則是其內情。此一內情，實大值我們之憂慮。

今天一般的民族與國家，似乎共同有一想像，認爲全世界只分兩大陣容：一是民主自由世界，以美國爲領袖；一是共產極權世界，以蘇俄爲領袖。其他各國家、各民族，非各自投奔歸附

其一方面不可。其實此一觀念，既甚膚淺，並亦不合情實。先就民主自由世界言，美國以外，如英如法，西歐諸邦，各自政體不同，經濟利害亦難歸一；所謂「自由世界」，實際只是一分散的，並非團結的。共產極權世界更如此。蘇俄之與東歐諸邦，雖同屬共產極權，但外貌像團結，內情更分散。其趨向分散、不可團結之趨勢，較之西歐之與美國，更過之而無不及。只就西方歐美言已如此，其他更不煩詳論。

要而言之，今天以後的世界，論其大趨勢，乃是一趨向分散的世界，決非一趨向團結的世界。而所以使人誤認爲今天的世界只有此自由與極權美、蘇兩大陣容之對立者，一則仍是以前武力侵略、經濟侵略之餘毒尚存，未全消失；二則由武力、經濟侵略所轉變引生的文化、思想侵略，正在得勢。遂使人誤認此下世界，非美即蘇，仍不脫兩次大戰前世界當由「分」歸「合」的一個舊觀念在作祟。

當知全世界人類生存第一最重要的基本條件，乃在各自所處的天時氣候，地理環境，乃及其歷史傳統，所共同配合積累而成的文化特性上。武力與經濟，則屬其次要中之尤次要者。兩次世界大戰以前，正爲西歐人誤認爲武力與經濟可以統一世界，乃因此而有兩次大戰之發生。今天世界各地一切新興國家之產生，論其內情並不由於各地之武力與經濟各得獨立，實乃由於各地各民

族之各自擁有其一分文化潛力，而不得不讓其獨立。此一層稍經思考，便易曉知。今天的大錯誤，乃在各國家各民族，不懂得各自回頭，向其各自內在擁有的那一分文化潛力上注意保護培養，發揚光大；而競在外面的武力、經濟上著眼。暫時武力、經濟不如人，便一意模倣鈔襲。向外爭富爭強，反而犧牲了其藏在內部的各自生存的基本條件，即各自的文化特性。世界已入新境，而我們仍回向老路，那是件極可惜的事。

二

說到文化，東方、西方，比較上顯是各走一條路。縱有其相同，而不掩其互異。東方人傳統，比較上不重視富強，不重視向外爭取，而更重視內在平安，乃及相互間之和平共存。政治、經濟，東方人自有東方的一套。在經濟上，東方人並不曾產生了資本主義，自亦不致有所謂階級鬬爭。在政治上，東方人也並不曾贊成極權專制，但亦並沒有走上近代西方人所謂民主自由的那條路。目前西方的共產極權，固已病害襮著，且置不論；即在自由世界一面，資本主義與民主政治，亦非無病可指，而可以推之四海而皆準，行之百世而無弊。東方人宜可根據自己的文化傳統

特性，來創建一套適合現代潮流的新政治與新經濟。卻不該定要模倣西方，非美即蘇，來擇一而從。目前東方各國，從中國的大陸赤化，乃至各地共禍迭乘，各自興起了一番民主自由與共產極權之鬭爭。那是東方人自失立場，自己不懂得向各自的文化傳統求出路，卻都想要模倣西方；結果是內虛不實，一切模倣只見其害，不見其利。那是最值得我們東方人反躬自省的。

中國孫中山先生，自其革命成功，創建中華民國後，即發表其三民主義的主張：一曰民族主義，即注重在中國民族傳統文化之發揚與光大。二曰民權主義，三曰民生主義，乃是根據中國自己文化傳統，來自己創建一套新政治與新經濟，一面配合國情，一面適應世界潮流。其中提出許多具體方案。雖因我們東方各民族，在文化精神與其體系結構上，亦是同中有異，未可一概照樣拘泥；但在其主張之大體上，實可供我們東方諸民族作爲一項共同之參考。

此項責任，主要應在我們東方民族中少數知識分子的身上。由思想上之創造，進而爲教育上之努力，使我們東方諸民族各自有此一番覺醒；再進而在政治、經濟乃及其他一切實際措施上，各有創造，各有建設。務求東方確然重見是一東方，此始是今天東方人一條自救大道。不僅東方人可以賴此自救，亦可藉此來促進此後之世界新生。總之此下世界新生，決不當由淸一色的西方文化與西方思想所包辦。茲事體大，雖路途遙遠，儘有曲折，但實只此一條是此下東方世界新生

之大道。

三

今天我們這一個集會，無疑將向此一大道邁進。惟有我預會諸公，捐棄各自的歧見，把各自的私利害、私得失暫置一旁，高瞻遠矚，共向此一大道，同心一志，提出目前我們東方人的共同問題來作討論。中國人說：「作始也簡，將畢也鉅。」此一集會，只要我們具有信心與熱忱，持之以恒，不轉退，不停歇，最先或許像是書生談兵，只是些紙上空言，但最後終會展現出具體的實際成果來。

今天我個人，幸而獲得參加此集會，實覺無上光榮。謹獻微辭，以呈教於在座諸公之前，並爲此會預祝其無窮之前途，並亦爲我東方諸民族預祝其無窮之前途。

〔附〕 亞洲學者會議閉幕致辭

這一會議意義重大，有關我們東方各民族、國家之前途。承蒙貴國日本主持了此第一屆的會議，一切安排和招待，使我們來參加的無不內蘊著無限愉快和感激的心情，實屬難以言宣，無法用語言文辭來表達。此刻在會議結束之前，鄙人謹代表預會諸國來萬分之一的表達一番對主持此一會議的地主貴國日本的謝意，並附帶述說一些對此會議前途的希望。

今天的世界，乃是一個問題的世界。一切問題，此起彼落，層出不窮，誰也不能在今天預料到明天。要求解決今天的世界問題，鄙人認爲亦有東方、西方途徑的不同。西方人對於解決今天的世界問題，主要在能改變他們的已往；因今天的世界問題，正是四百年來由西方所引起。儻西方人依然固執要走四百年來他們所走的那一條路，則世界問題亦將依然無解決之展望。而我們東方人，則主要在能有一番自己的覺醒。我們東方人，先先後後，四百年來，無一不遭受了西方的壓迫，而漸漸使我們走上了一條唯西方是從的路。但此只是一條錯路，並不是一條正路。若我們此後走此一路，則西方人改變，我們也追隨著改變；西方人不改變，我們亦將追隨著不改變。我們將永遠是被動，而不能有主動。這決不是今天我們東方人應走的一條路。

貴國日本，在東方各國中，受西方影響最深，亦是最先在東方立場而走上了西方人的路。亦可謂貴國日本走上西方的路，實是愈走而愈遠了。貴國日本之所以有今日，仍不失爲我們東方各

國中重要的一環，正爲貴國日本還能保留著極深極厚的東方色彩，依然未脫離了東方傳統。儻使貴國日本能在此下發展上能更有一番新覺悟，此將在我們其他東方諸國之此一番覺醒上，有其更深更厚的影響。我們將不僅在今天表示我們對貴國日本之感謝，並亦表示我們對貴國日本之期望與關切。並亦以此互相策勵，來在我們此一會議結束之前，預祝我們此一會議無窮之前途。



東西文化之一種比較觀

一

文化乃人類羣體生活之總全體。

每一文化中，包涵有許多部門，許多方面。

我們考察某一種文化，不該單單注意其少數某幾部門，某幾方面，來求瞭解，來作衡評。

我們應從其文化體系中所包涵之各部門、各方面，而注意其調和配合之主要中心與其統一精神之所在，乃可瞭解此一文化體系之意義與價值。

正如考察一家庭，不該單從其經濟上之歲入多少，而別有其他項目該注意。其理易明，不煩深論。

二

文化不是一平面的，更該注意其時間性。如我來漢城，馬路、汽車、觀光大旅社等，都是短時期內興起的。但有許多大學校都遠起在先。又如幾所故宮，更在前。其他尚有更多更古老的事物。考察文化，不能只管其新興的，不論其舊傳的。

每一文化中所包涵的時間性，即代表其文化生命，與其生命力之強弱堅脆，我們不該不注意。

現世界各民族、各國家之文化，其歷史最長，緜延最久的，即屬東方文化。中國最少有五千年以上的歷史，韓國亦有三千年。在東方文化體系中，亦屬少與倫比。今天因時間限制，姑只舉此一點，來對東西文化作一簡單的比較。

三

西方人的歷史觀，似乎認爲時代永遠在向前，人生永遠在進步。

但揆之情實，殊不如此。

歷史向前，每有一止境。到此爲限，前面會成無路可走。

東方人都不認爲歷史是可無限向前的。走到某一階段，便會回頭走。

因此，東方人的時間觀和其歷史觀，是一種循環的。

中國古代的易經，即詳細發揮此理。韓國以太極圖爲國旗，想來亦與中國人抱同一觀點。

四

東方人此種歷史循環論，首先可擧大自然爲例。

即如一日之間，有朝有夕，周而復始，即是一循環。

又如一年四季，春夏秋冬，冬天過了，春天又即降臨，此亦即是一種天運循環。

因中國與韓國，同居北溫帶，四季分明，而又皆主要以農業立國，故能接受此天運觀，極爲深刻。

西方如古希臘，主要以工商業立國，可以不受此春生、夏長、秋收、冬藏之時間限制。就其自己之工作言，認時間爲可以無朝夕，無寒暑，無限向前。

再從自然界轉落到人生界，人自嬰孩至於老死，亦是一循環。

再從個人人生轉落到歷史，世界任何一民族，一國家，其歷史進程中，必有興盛期與衰亂期，無一例外，莫能逃避。

但其間有一大不同之點。有的衰亂後能再起，再興盛；有的便不能。

五

西方如古希臘，衰亡了便不再興起；羅馬亦然。

何以故？因他們兩眼只望前，不顧後，認爲歷史只是無限前進。在他們的心理上，卻沒有爲不能前進時作一好好的準備。

近代西方，似乎亦將逃不了它們的歷史前例。

在第一次世界大戰時，德國斯賓格勒寫了一部書，名西方之沒落。書中理據明通，稱引詳

密。但沒落後該如何求復興，他卻像無此信心，無此興趣，不再詳及。

在第二次世界大戰時，英國羅素亦寫了一本書，其書名一時記不起。書中稱，帝國主義殖民政策已過時，此下世界，再不能由海洋島國來宰制，應讓大陸農國繼之代興。他舉了美國、蘇維埃與中國，認爲乃此下希望之所在。但他亦並沒有爲英國之將來作一愼密之打算。

由此，我們聯想到西方古代的哲學家，如柏拉圖，他已在希臘城邦政治將次潰滅之時，但他的名著烏托邦，依然要爲希臘小型的城邦政治作更進一步之試驗。在他一切書中，實不見希臘文化可有一止境，並不感到希臘也可有衰亂期。

又如亞里斯多德，執業於柏拉圖之門，幾近二十年。但到希臘亡了，那時在亞里斯多德的腦海裏，希臘古典的城邦政治，已全不留記憶中，代之而興的，只是馬其頓式的大帝國。但他似乎不知馬其頓也會接踵希臘而覆亡。

因此西方的哲學思想界，似乎可以抽離現實，自成一條線，也一樣無限向前而進步，但不免與實際人生脫了節。

六

但東方人的學術思想則並不然。東方人並不盡向前，但好作長久打算。如言農業經濟，三年耕，有一年之蓄；九年耕，有三年之蓄。自然界的水旱災情，往往極少連續三年以上的。如是則農業經濟，縱不能時時有進步，卻可永恃而無恐。又如人生必有死。但在孔子以前，魯國叔孫豹已發明了「立德、立功、立言」三不朽之說。此種不朽，既不如耶穌在墳墓中復活；又不如信仰上帝，死後靈魂可以上天堂；乃是考慮到個人人生，仍可在人文社會中有其不朽。此是東方人一極大信仰。

即如我此次來韓，參加李退溪之研究會。但退溪是四百五、六十年前一古人，他的自然生命早已了結，而他的文化生命，豈不至今依然尚在？

西方人認爲，一切學術思想，都得隨時代變；後人跨過前人腳步，不斷前進。但東方人思想則不然。孔子距今兩千五百年以上，朱子距今八百年，退溪距今四百五十年，他們的思想，可以不隨時代而俱去。諸位今日讀李退溪書，不啻退溪在耳提面命，教諸位如何做人爲學，來渡過我

們當前的難關。換言之，李退溪在韓國，可以至今尚受人崇拜，可以傳至無窮之將來，成爲一不朽人物。

七

但此等不朽人物，非極少數大聖賢人莫能當。而東方社會又另有一番安排，此即東方社會之家庭制度。

每一父母，對其子女，亦各有一番德、功、言，所謂「欲報之德，昊天罔極」。祠墓祭拜，通常自父母上及祖父母、高、曾祖父母，凡五世。所以每一人之自然生命，百年而盡；但每一人在家庭間之人文生命，則可以緜延常在，超過其自然生命三倍以上。

又自家庭擴大至於宗族，則可以百世蟬聯。我此次來韓國，遇見退溪後人十三世、十四世、十五世三代。若稽之李氏家譜，則當與韓國上下千萬年同其存在。其次各姓，亦都如是。

我又在大邱附近，看見各鄉村，多有孝子、節婦、名賢、名宦之追思碑亭。雖其建築陋簡，然以較之在漢城所見幾十層摩天大厦，實足顯示出東西雙方文化精神不同之一面相。

總之，西方人注重時間之無限向前，但到頭不免撲了一個空。東方人注重時間之循環往復，而從此卻獲得了一個宛然之常在。

八

今再綜括言之。當前的世界，無疑的又正值了衰亂世。不僅我東方民族，如中國、如韓國，皆還在衰亂中；即西方，如英國、法國，何嘗不皆已陷入衰亂世？即美國與蘇維埃，縱若握今日世界之牛耳，其實亦衰象襮著；他們的興盛期，也不可長保。

只我東方民族，文化根基積累深厚，儘在衰亂中，不斷抱有復興希望。而且歷史往例，又隨在可以作證。只要我們不也如西方人般兩眼只向前，不妄自菲薄，盡在某幾部門、某幾方面盡可能一意學他人，而失卻了自己的民族自信心；不也認爲時代過了，我們的古人，已全無是處，更無意義價値可言，把我們自己五千年、三千年的歷史文化傳統一筆勾消；則將來世界人類文化復興，恐會東方人又趕在西方人前面去。

今天時間匆促，不能向深處詳談，姑提出此簡單一要點，爲我們中、韓兩國人增強民族自信

心；則此後民族前途，將必然是光明滿望的。

（民國六十五年五月二十二日漢城中華民國駐韓大使館公開演講辭，載於是年六月三日臺灣中華日報副刊。）

東方歷史文化與現代世界

一

我今天很感榮幸，能在貴會來作此一番講話。

我首先將提出「時代」與「歷史」這兩個名詞來約略作一番分析，作爲我此一講話之開始。

我們普通認爲由於時代演變之積疊而成了歷史，此話固是不錯。但我們也可說，時代之變，往往引起於外面四圍之形勢；而歷史則是此一國家與民族之內在的傳統，有此國家與民族之本質與特性所鑄成的此一國家與民族之文化精神作爲其基點與背景。所以時代每是一個「變」，而歷史則是一個「常」。時代之變可以開歷史之新頁，而歷史的潛力則爲每一時代之變之主宰。若使時代之變而過於違離了此歷史潛力的大主宰，則此時代將成爲其歷史過程中一失敗的時代。

因此，時代之變可以在大體上分別出「主動」與「被動」之兩型。外面四圍形勢之影響力過大，此將成爲一被動的時代。必使其內部自己歷史的傳統潛力，即此國家與民族之本質與特性所蘊蓄形成的文化精神，勝過了其外面四圍之形勢，則爲一主動的時代。

就近代世界言，東西雙方接觸，成爲我們東方一新時代。但同在此同一的新時代中，我們東方各國家、各民族所各自添上的歷史新頁則各不同。專就日本與中國言，日本之變似乎比較上多能保持其主動而獲得了成功。在中國方面，則比較上被動的分數多而亦多陷於失敗。我中、日兩邦在此一百年來所各自添上的歷史新頁，其主要差異之點乃在此。此乃我個人見解，所願首先提出，以供諸位之參考與批評。

二

但在此百年中之大半部時間，西方歷史也發生了大變化。自兩次世界大戰直到今天，西方社會變動之大，眞是出人意外。而且此項變動，不僅未達止境，還恐怕要變而愈烈。更值得注意的，乃是此種變化，並非出於外圍力量之壓迫，而是出於西方內部之自身。換言之，乃是西方歷

史之內部潛力來醞釀出此變；乃是由其本身的歷史趨勢走上了此一新時代。再換言之，西方人並非因於遭遇到時代之外來壓力而不得不有變，實乃由於西方內部自己的文化精神主動地來造出此時代。

因此，在西方的今天，實不應僅認爲是一時代問題而僅作隨宜之應付；實應深一層作爲一文化問題而來作根本的檢討。但時代變化人人易知，在其背後的歷史趨勢與夫文化本質爲此時代變化之內在主宰與主要領導者，則不易爲人知。目前在西方社會中，也未嘗沒有少數高見遠識之士已開始觸及到此問題之深處，但大多數人則終是隨著時代向前，而把他們的根本問題忽略了。此是我們所值得警惕的。

若就我們東方人立場來自作考慮：近百年來我們東方人一意要追隨西方，慕效西方，只要不違離我們自己的歷史文化傳統過遠，那種追隨慕效在暫時是易見成功的。但若追隨慕效沒有了分寸，把西方歷史文化中成問題的所在也連帶搬過來，則將形成爲利中帶害，而且不免於害大過了利。如第一次歐洲大戰興起，日本乘機壓迫中國，逐步強烈，而發生了中日大戰，牽連起第二次歐洲大戰，而蔓延了八年之久。在中國是創鉅痛深，以致有今日之局面。在日本亦受創傷，有些處還是至今未得恢復。若我們眞能保持我們東方人所自有的歷史傳統與其文化特質，據我私人看

法，似乎不一定會產生出中、日之間這樣的一番大衝突。所以這樣的一番大衝突，我們實不能專歸咎於時代之變這一論點上。在我們，實係未能盡量善用我們所自有的歷史潛力與文化特質來充分發揮我們自己的主宰，扭轉了此時代的不正當之狂潮。

前事不忘，後事之師。當前的世界，雖經兩次世界大戰之痛苦教訓，並未能明朗地表現出一番正當的趨向；而西方文化內部種種病痛，則不斷而又加速地暴露。在我們東方人，似乎應該痛切反省，回頭來在我們自己所有東方人的歷史傳統與其文化特質上加深關切，努力發揚；使我們東方人能自本自根，自作主宰，為東方人開闢出自己一條道路，來適應此時代，而主動地為此時代作貢獻。

三

說到此處，我將為「我們東方人所自有的歷史潛力與其文化特質」這一主要題目上來約略作少許之申述。我想從最簡單、最淺顯，人人易知，而又人人可以共認的事實上說起。我想我們東方人的歷史傳統與其文化特質，簡單說一句，乃是：「重和平更過於重鬬爭，重安定更過於重變

動。」當然在東方歷史上並非沒有戰爭與變動，但我們東方人所素常想望而又努力以赴的則爲和平與安定。在東方人的人生理想乃至立國方針上，要之是求安求和，不主張多變多爭。惟其如此，所以東方國家如中國、日本、韓、越諸國，其立國年代皆較並世其他國家爲悠長。而在其悠長歲月中，亦比較少見巨大強烈之變動。在諸國之相互間，更見是和平日多，戰爭日少。這不是一項歷史事實可供人人共認嗎？

今日則在一鬪爭日烈、變動日大之時代中，而且此種種鬪爭變動究將趨於何極，誰也不能預知，幾於成爲一個盲目的專務於鬪爭與變動的時代。這不能不說是當前的世界危機。我們東方人的歷史傳統與其文化特質，則正好像與當前的時代趨勢處在一反對方向上。若我們一意追隨時代，則正是用我所短，而又是傳染上了別人病處，將不免遠離了我們自己的歷史文化傳統而自處於不利。若我們能用我所長，發揮我們的歷史潛力與文化特質，能在此競務鬪爭變動的時代中保持一分和平與安定的力量，這不僅可以自利，亦將可以利人。不僅能在時代中保全了自己，並可由我們來扭轉此時代。

從整個人類歷史看，鬪爭與變動，總是避不掉。但人類歷史的大趨嚮，人類文化之大目標，則斷然是要在鬪爭中求和平，在變動中求安定。我們東方人的歷史傳統與其文化特質何以能更配

合上此項趨勢而更接近了此項目標，則因我們東方人能有兩項聰明的抉擇。此兩項抉擇，既已成爲我們的歷史傳統、文化特質而永遠存在著，於是遂使我們視若古老，好像與時代不適切。但我們也只能說這是當前的時代不適切於我們的歷史，卻不該說我們的歷史不適切於當前的時代。而且時代必然要變，而歷史則比較不可變。我們只有根據自己歷史勇往向前來應付此必變之時代，我們不該追隨時代而想要回頭來毀滅自己的歷史。

第一抉擇在「理」、「事」之間。理與事本不可分。事之內必有理，理亦必寓於事之內。但事必變而理不變，故執一理可以馭萬事。若儘在事上著想，昧失了理，理不存在，事亦不存在。重理輕事是曰「義」，重事輕理則曰「利」。中國古聖人孔子、孟子，極重此義利之辨。尤其在春秋、戰國時，大家務於爭利，人道將喪，孔、孟提出此義利之辨，使後人皆知對事當問合理與不合理，不該只問有利與沒有利。結果使中國歷史終於獲得了大利。

第二抉擇在「人」、「己」之間。人生在世，決不能孤獨無羣，故有己必有人。但義則只向自己本身求，利則須向外面他人求。向自己本身求義，無不可得。向外面他人求利，則不可必得，而爭端由此起。所以人己之辨亦即是一個內外之辨。人人盡向內部自己求義，不向外面他人求利，則各人的內部盡得完成充實，而外面相互間也自和安不爭。

第一抉擇是目標，一切應以理義爲本。第二抉擇是方法，一切應從自己內部努力。東方人的歷史傳統與文化特質，正爲有此兩項聰明的選擇，所以東方人幾千年來可以平和相處，而各自內部亦獲得一安定。固然不是每一時代都如此，但東方人歷史可說得大體如此；而今日則猶待我們之向此目標而邁進。

西方歷史，因於它們的資本主義、帝國主義都重在向外爭利而引起了兩次大戰。從前被壓迫、被征服、被斬割的其他民族紛紛從兩次大戰中得解放。這是西方帝國主義、資本主義高潮退落一具體的明徵。但西方人似乎並不能從其高潮退落中明白覺悟。共產主義崛起，對資本主義猛烈反擊，那僅是一種反動，因此也仍是一種鬪爭，而造成了一種更強烈、更深廣的不可調和之勢，又復興起了一種赤色的變相帝國主義。

那些從西方勢力中獲得解放的新國家，一如雨後新筍，但卻依然在追隨著以前它們被壓迫、被征服、被斬割的那一套，只關切在強力財富上。只要有可爭處便爭；正義公理，則逃避惟恐不及。只看聯合國最近關於中國代表權的決議，可見現世界的時代趨勢，依然還是沿襲著兩次大戰前的西方老路，沒有警覺，沒有轉變，而且有每下愈況之勢。

環顧此世界，只有我們東方各民族的歷史傳統與其文化特質，尚和平，不尚鬪爭；重安定，

不重變動；能知在正義公理上作選擇，而從自己內部努力，不作損害外面他人之打算。此一種歷史潛力與文化特質，若善用之，正可在此時代之黑暗中放光明。若不能善用，違離了自己的歷史傳統與文化特質，也一意向外來追隨此時代，豈不將成爲一大可惋惜之事！

今天在座的都是各方面的專家，如何在此時代趨勢下自本自根爲我們東方人善作抉擇，開新風氣，闢新道路，爲此時代放新光明，此則有待於種種的具體計畫與切實方案。本人僅揭出一粗略而空洞的大原則來，敬供諸位作參考。

謝謝諸位。

（民國六十年十二月二十日日本「中國大陸問題」研討會專題講演，原載是年十二月二十一日青年戰士報。）

中國傳統文化之潛力

一

橫梗在毛澤東政權面前有兩大關：一曰經濟，一曰文化。馬克思無產階級專政的想像中，並沒有安排農民的地位。蘇維埃乃及東歐各國，迄今對增進農產無好辦法，中國共黨不能例外。尤其是中國傳統文化，四、五千年來積累深厚，恰與共產理論處在對立地位。此一難關，爲中國共黨所獨有。

隱藏在毛澤東心裏的有兩懼怕：一怕匈牙利革命，一怕史太林清算。明知民心不歸嚮，政權不穩固，故要怕匈牙利革命在中國社會崛起，因而來一個「鳴放」號召，期能緩和空氣。那知一發難收，於是急激轉變，張起「人民公社」、「大躍進」等「三面紅旗」來，決心走更極端更左

的路線。既怕及身遇到匈牙利革命，當然又怕身後遭受史太林清算。因而心中深恨赫魯曉夫，更怕俄國修正主義侵染到中國。此兩項懼怕，前一項尚露出口邊，直到最近，還說有人要鼓起匈牙利革命。後一項則深藏心底，但「司馬昭之心，路人皆知」。到頭此兩項懼怕，不免都要實現。

有此兩難關，兩懼怕，於是有兩條絕路，逼上梁山，不得不走。一是反美帝，一是反蘇修。共產思想不能籠絡人心，轉而乞助於「民族」觀念。美國人天眞，儘要向中國共黨搭橋。但若此橋搭成，毛澤東停止反美口號，他更把什麼理論來欺騙人心？反蘇修更是毛澤東一條堅定路線。對美帝只是隔岸叫罵，對蘇修則不惜肉搏抗爭。

二

毛澤東政權之內情與其外勢，不外如上所述。縱有千變萬化，孫悟空的筋斗，終不會跳出如來佛底掌心。

此刻軒然大波，在毛政權下面掀起。最難應付的，還是中國傳統文化那一股潛力，使毛澤東躲閃無門，也只有祭起他那面又兇惡又不祥的「文化革命」大旗，大呼「破四舊」，來作垂死的

掙扎。

平心而論，「文化革命」那面旗，早在毛政權成立前張掛了。「廢止漢字」、「線裝書扔毛厠裏」、「禮教吃人」、「打倒孔家店」、「全盤西化」等等口號，豈不更具體，更積極？然那時只是文鬪，此刻則轉爲武鬪。那時武裝上陣的是一批高級智識分子，滲透進了政府各階層，乃及大、中、小各級學校。現在則全已敗下陣來，無可運用，乃運用到乳臭未乾的紅衛兵，來橫衝直撞胡作妄爲。其勝負之數，不卜可知。至此，毛澤東之窮途末路，固已顯然擺在目前；而中國傳統文化此一股潛勢力，其爲不可輕侮，也正在此短短數十年間獲得了又一明證。

三

作者爲此事，也曾翻讀了共黨中間一些有關的書籍文件。姑借鄧拓的燕山夜話爲例，來述說我個人的一些感想。「三家村集團」乃及牽連到的一切內幕我不知，只是就文論文。我以爲反毛反共，事並不奇；値得注意的，他們究憑什麼來反？這一層卻實出我意外。他們並不引經據典，把馬克思、列寧他們開山祖師的一套著作論文搬出；他們也不搬出英、美資本社會、民主自由一

套武器來應用；有人說，他們只是「借古諷今」。只這四字，就値得我們深切注意。

我們當知，早在毛政權成立之前，借古諷今，正爲社會大忌。誰敢不識時務，來作此勾當！所謂「古」，只是一些冢中枯骨，誰理會它！你若眞個來借古諷今，譏笑怒駡四面而至，可使你無地自容。此刻卻在毛政權之下，身爲共黨，踞政府之高位，在政府御用報章雜誌上來此一套借古諷今之文字公開刊布，此實是大陸社會人心一項微妙轉變之朕兆之顯露。

若謂他們不敢正面衝突，因而不得不借古諷今，則我們又當知：在任何一作者之內心，當其下筆之際，莫不有一些讀者之陰影在其下意識中浮起。明知不受讀者歡迎的文字，作者常會審愼避免；何況在政爭場合中，並不是要「藏之名山，傳之其人」，更犯不著曲高和寡，來此一套。

燕山夜話中，明說有同志建議，有讀者來信。至少這幾篇夜話，並不是一個書獃子，關著門，不問世事，絕無外面呼應，冥心獨造。在此幾篇夜話之背後，顯然有一個集團，在其臨筆以前有討論，在其刊布以後有反響；相識與不相識，有不少人在擁護著。「諷今」之言，有許多人高興聽，此已了不得；「借古」之言，偏有許多人不討厭，那纔出奇呀！

四

我並不識鄧拓其人，更不知道他底細。讀其夜話，愛於掉書袋，宋、明、淸三朝筆記小書，經其過目的著實不少。我連帶回憶起從前在北平讀所謂知堂老人苦茶庵中作品一般。然而有不同：苦茶庵作品中，有不少外國東西矜其淵博；而燕山夜話中無之。苦茶庵作品中絕不提及中國正經、正史之類，此在當時是犯禁不受歡迎的，所以苦茶庵作品，在當時只受人捧，不惹人厭；燕山夜話中則援用正經、正史，並不比援用筆記小品之類少。苦茶庵作品，只供人佐茗閒聊，十足是淸狂名士派頭；燕山夜話則其中有問題、有意見，裝上小品文外貌來偸關漏稅。即舉這些相異，也可見時代風氣之變。

而且燕山夜話，也不專爲針對指摘現實，很有些發見性靈的話。我一開卷，首先射進眼簾的，便是顏苦孔之卓那一題。「逃空虛者，聞人足音，則跫然而喜」。我只瞥見那五字小題，便就興起一番欣賞之情。鄧拓不是一個哲學家，專治中國古代思想的；更不是一位道學先生或理學宿儒。他是道地的一個共產黨員，若非對共黨有一番忠誠、一番苦幹，也爬不上今天的地位。爲何

他能拾出此五字來做夜話的題材呢？且不論鄧拓在共黨中的身分，論其年齡，他也曾受過前一期文化革命的洗禮。揚雄擅長辭賦，那時白話文正當道，漢代辭賦家正是些妖孽。而且文學必貴創造，揚雄卻畢生模倣。晚年來，又模倣到「孔家店」裏的陳腐經典論語來寫他的法言。「顏苦孔之卓」五字，正見於揚子法言開宗明義第一篇學行篇中。其人其書，早在前期文化革命潮流中該揚棄、該淘汰。鄧拓忽然注意到此書，他在夜話中，也曾自己交代過。因前一篇多學少評引及明代陳繼儒見聞錄中一故事，有一秀才用「顏苦孔之卓」語，督學使者徐某批云「杜撰」，秀才申辯此句出揚子法言，這位督學當場認錯。此篇乃諷無學問居高位而批評下面有學問的。他說：有幾位同志讀了，要求他再把此五字做一番說明，他纔寫下篇顏苦孔之卓。可見他拈此五字為題，也只是偶然牽引而來。但他一翻讀法言此條，不僅對此五字抱深切同情，並為揚雄為何要把孔子聖人和他的語錄論語來作榜樣寫他的法言？為何在法言書中要多次提到顏回？盡力代為闡釋。我現在也學鄧拓，試把他寫此文前之心情闡釋一番。這當然是推想，若要我拿證據來，我自然拿不出。

我想鄧拓參加共黨，或是出於一時愛國熱情。在當時，如此的人不少，因此想鄧拓亦可能是如此。但在共黨中混久了，覺得共黨所作所為，與自己當初意志不符。此種心情，夜話中已充分

暴露。我認爲鄧拓的心情，有時不僅在反毛反黨，抑且在反他自己，深感他自己所作所爲沒意思，頗想抽身退出。夜話中有一篇題名放下即實地，淸算他們的人說：「鼓吹放下即實地，要我們撒手不革命。」這正道出了鄧拓當下心情。他想放下，但並未能放下。至少在他心情上有時會感到苦悶與空虛。惟其如此，所以纔能在忙亂中，在鬪爭場合中，能抽出夜間暇隙，繙讀一些不相干的古人的閒雜書，來消遣、排悶。但無意中接觸到古人書中許多話，卻打動了他的心坎，使他覺得很有些今不如古。鬧「革命」有時不如「不革命」，「不革命」的有時卻是「眞革命」。「顏苦孔之卓」五字，正指點他窺測到另一人生境界中去。他說：

> 顏回以他自己能學孔子為最大的快樂。這種快樂，是內在精神世界的眞正快樂。不能學得像孔子，即使得了天下，也不會感到什麼快樂。而使顏回最感苦惱的，是孔子太卓越，太高尚了，簡直學不來。

這段話，最多也只是徘徊門牆之外，未能窺見其內宗廟之美、百官之富底人的一番粗淺話。但在當前時代，更是在大陸，僅說這樣話、肯說這樣話的，實不多。若我們只認這些話是在反毛反黨，是在爲劉少奇黑幫爭奪政權作武器，那是牛頭不對馬嘴，或可說是買櫝而還珠呀！淸算

他的人說：「此文吹捧地主階級的老祖宗，堅持用地主資產階級道德改造社會，妄圖恢復剝削階級統治。」雖是十足共黨口吻，卻比較近情近眞。鄧拓儼然是生乎今之世要來反古之道，抬出孔子，來壓在毛澤東之上；高舉顏回，來引誘那些中共黨徒；那裏僅是借古諷今而已！無怪毛澤東要捉賊擒王，正本清源，用全力來搞「文化大革命」，大呼「破四舊」，徹底清算，正是把握到了雙方相衝突底要害處。

若使鄧拓早讀了夜話中所引用的那些書，鄧拓也不會加入共黨。若使鄧拓在共黨中專爲劉少奇黑幫計畫反毛反黨，爭奪政權，也不會有閒情逸趣閉門夜讀，作夜話小品，而繙讀到那些書。若非鄧拓內心自感苦悶、空虛，把自己個人當前地位事業和其前途，自己反自己，從其內心深處眞感到不是味道，縱使你要把「顏苦孔之卓」五字硬塞進他腦袋，也塞不進。塞進了也將發生出另外的反應。若是專爲派系分裂，爭奪權位，以毛澤東、林彪那一夥來排除劉少奇、彭眞那一夥，也用不著小題大做，節外生枝，來搞「文化大革命」。

五

當知要搞革命，先能革自己命的人，纔是最有力量的。要在毛澤東下面，在共黨下面來反毛反共，先能反他自己的人，纔是最有力量的。孫中山先生說：「革命須先革心。」其眞諦便在此。「革心」，是指革他自己的心。若要憑仗自己力量來革別人的心，古今中外鬧此等革命的全失敗了，毛澤東不能獨成爲例外。所以我讀燕山夜話，先要來推想鄧拓寫此夜話之心情。鄧拓有此心情，不能說鄧拓以外人都沒有。若我們不能認識到此刻大陸人民間有此一番心情，乃及此番心情所可產生之力量，則試問我們究將憑仗大陸上何種心情與力量來打倒毛澤東及其黨徒，爲我們開路重返大陸？此刻毛澤東已深感此一力量之可怕，而我們還是熟視無覩，那我們底見識不能不說還是在毛澤東之下。

遠在前一期的文化革命中，早有人喊出要爲中國傳統文化重新估價。但此事非咄嗟可辦。若我們眞要來爲此文化力量估價，在我們中間，還是言人人殊，一人一意見。但此刻在大陸，卻似乎已碰到了一項估價的基本法碼。從此基本上，人人只喊一個價，不會再喊兩個價。用此作法碼，便可憑以衡量文化各部門之一切價。我爲此將繼續提到「三家村集團」中吳晗所寫海瑞罷官的一本歷史劇，爲此劇而響起了最近共黨「文化革命」之第一砲。在這本劇裏，便無意中碰到了這一法碼。人必該有好壞，這是一基本法碼。做官的，清官好，貪官壞，這也是一基本法碼。誰

也不能否認，誰也不能不表同意。共黨清算吳晗，卻說劇中人海瑞影射了彭德懷。海瑞罵皇帝，影射了彭德懷罵毛澤東。但我們要問：爲官清廉豈不總是好，爲官貪污豈不總是壞？不論在封建社會、在君主專制的政體下，抑或在共產社會、在人民民主專制的政體下，清官總是好，貪官總是壞、要不得。此一分辨，無可抹殺。如此一來，豈不要把傳統文化獎清廉、抑貪污的理論，高壓在無產階級革命的理論之上了？而且今天大陸共黨，不僅是黨官貪污，幹部貪污，整個政府便是一個剝削掠奪，其罪尤應在貪污之上。所以劇中人海瑞唱辭道：

> 力除貪污行新政，要為生民作主張。

又唱道：

> 民已窮，財已盡，國脈斲喪，我海瑞，報聖上，要作主張。

在吳晗筆下，也可說是要忠於毛澤東，要忠於共黨政權，纔寫下了此劇。難道說在專制政府之下不該容貪污，在無產階級專政的政府之下便該容貪污嗎？共黨對吳晗此劇無可清算，但又不可不清算，遂說他影射了彭德懷。此是避重就輕，替毛澤東、替共黨作開脫，減輕了他們的罪孽，

作爲一種「莫須有」而無可奈何的說法。中國傳統文化之潛勢力，亦正於此可見。你要打倒孔家店，其事尙易，因問題複雜，牽涉太廣，由得你胡說，一般人無法作評判。但要打倒孔家店中一小伙計，其事卻難。如海瑞，他是一淸官，淸官人人道好，由不得你胡說。但你還可說，爲官行政，不一定只要能淸廉便是好。但現在海瑞是在攘除貪汚，你卻更不能說貪汚要得，貪汚是一種新道德，正該提倡，該包容。恰如在前一期文化革命潮流下，也有人出來提倡「非孝」，但最多也只說爲人子女不必定要講孝道，卻不敢明目張膽，來提倡不孝，說爲人子女該不孝纔是呀！又如那時，也反對過提倡貞節，但也不敢明目張膽提倡女淫婦蕩。

但貪汚也有貪汚的勢力。你要反貪汚，須有膽量，須肯犧牲，這問題就牽涉得大了。劇中海瑞母親訓子唱道：

五十年勤苦讀孔孟詩書，漢朝人埋車輪惡類誅鋤。本朝有況太守平反冤獄，古今人是榜樣何必躊躇？

這裏提出了中國傳統文化裏的做人榜樣來。人有好壞，這也是一基本法碼。這些敢打貪汚的好人歷史上朝朝都有，但卻不輕易做得到。海瑞母親眼看他兒子五十年苦讀聖賢書，還怕他事到臨頭

又躊躇了。吳晗究是一大學教授，專治明史，此刻拿海瑞來派用場。海瑞的評價，乃是人心所同，無可置辯。但要做海瑞卻不容易。由此歷級而上，直到「顏苦孔之卓」。到孔子纔是做人最高榜樣。要追隨做人最高榜樣，纔引上你讀孔孟詩書，學歷史上做人。那些在鄧拓、吳晗書中，固是未能深入；但至少他們已爲中國傳統文化提到了做人標準，做人榜樣。這是中國傳統文化中最重要一項目。由最低標準到最高標準可以一以貫之。由內面講，你能這樣做人，自會感到內心快樂；由外面講，你能這樣做人，自會獲得羣眾同情。我並不是說鄧拓、吳晗在爲中國傳統文化爭地位、估新價；我只說他們在極度苦悶空虛的心情下，無端碰到了。從此正可體會到中國傳統文化這一股潛勢力，至少能叫人在究該如何做人的苦悶空虛中得一指針，得一歸宿。

吳晗寫此劇，也不是輕易寫成的。據他序文裏說，他曾受到京劇界馬連良等人之慫恿，全劇改寫了七次，參加進許多旁人意見。而且在此劇之前，已有了周信芳之海瑞上疏，可見海瑞實已在大陸人心中復活了。此刻周信芳也遭到清算，難道也是爲的影射了彭德懷，爲的政治上派系鬪爭嗎？吳晗此劇序中又說：

> 敢想、敢說、敢做，是「大躍進」以來的新風格。我寫劇本，看來也屬於敢的一流。假如

不敢，那便什麼事也做不成。

只要敢，總可以多少做一點事。一部人類社會的發展史，也就是敢想、敢說、敢做的人們的歷史。可見吳晗寫此劇，也帶有了海瑞母親所唱「何必躊躇」的精神。他之所謂「敢」，並不專指敢於以一道地的外行來寫京戲而言。若說吳晗把此劇影射了彭德懷罵毛澤東，吳晗該清算，但仍清算不到此劇之本身。若要清算此劇，便只有清算到中國傳統文化身上去。知己知彼，百戰百勝。我們此刻，若只認毛澤東的「文化大革命」只爲要鬬倒劉少奇黑幫，或說是毛澤東頭腦昏迷在無的放矢，那至少是不知彼，把大陸內情看錯了。

六

現在再說到共黨中的文藝運動。共黨初握政權，也曾想把中國傳統文化裏一些舊東西，只要和他們政權不直接衝突的，也來宣揚一番，用以牢籠人心，掩飾耳目。如提倡中醫、中藥等。京劇也是其中之一項目，他們也曾用過心，而且把它宣揚到海外來。但怕一輩京劇人員，涉足海

外，動了不想回大陸的念頭，因此以後便很少送藝員出國。聽說這一次，言慧珠便因此被鬬自殺了。他們除京劇外，又注意到地方劇，越劇、黃梅戲、河南墜子、山東呂劇種種名色全出籠了。他們又把那些京戲、地方劇搬上銀幕，向海外宣傳。最先一本電影來香港，是紹興劇梁山伯與祝英臺，賣座盛況空前。又從香港推進到星、馬各埠，著實爲共黨撈了一大筆外匯。此後這一派電影源源不絕地來香港，賣座總在一切西片之上。中國人看西片，好如住旅館、遊外埠；一看到中國影片，眞如回到家鄉遇見親人般，說不盡的開心悅意。這又是中國傳統文化潛勢力之一證。有些人看了又想到袋裏港幣送到共黨手裏去。但我說：那不要緊，那些戲劇電影，果是代表著中國傳統文化之一面相，只要暢行日旺，便在替共產政權挖牆腳。此刻周揚、周信芳許多人全逃不了清算，中國傳統文化和共黨政權勢不兩立，至少在毛澤東，是淸楚明白了。

香港是一塊道地十足的殖民地，在此講中國文化，如何能和西方文化相抗衡？連講國語，也決敵不過講英語和廣東話。但只要大陸影片一來，各處廣播電臺，先把劇中情節和口白用廣東話翻譯播出，好讓聽不懂國語的去看方便。所以風靡如此，其中也並無巧妙秘密，只爲在這些電影裏還保留著中國人的舊情調、舊風俗，而且有中國傳統的文化意味在內。

今古奇觀裏的碧玉簪，京戲也有，紹興戲也有，大陸搬進電影來香港演出。論其情節，充滿

著封建社會裏的貞節觀、專制時代的科第意識，好像早該不合近代人胃口。至於現代青年男女的戀愛風格，更與此等劇情隔離甚遠。但演出時，人山人海，尤其是婦女界，屢看不厭。看過的邀約未看的，只叫多帶著手帕子，方便在影院裏擦眼淚。苟非電影裏面，蘊蓄有傳統文化深厚情味，試問何能感人如此？港九電影界看了那情形，不由得不眼紅，於是如法泡製，全部鈔襲；香港影片梁祝到了臺灣，也一樣鬨動。我若早說此等話，豈不成爲代大陸戲劇電影作宣傳？好在此刻大陸共黨已覺悟過來，對此等戲劇電影提出正式鬬爭，不久此等電影便會在香港絕迹。事非揑造，我在此刻，正不妨附帶一提。我對港、臺影片很少看，沒資格說話。我且引述我一位朋友的批評。他說只有臺灣影片「養鴨人家」，道地十足中國情調，中國排場，而內蘊中國文化情味，如鶴立鷄羣。此乃我一位朋友的觀感，我不知他話是否確實。要之，中國人愛看中國戲、中國電影，人人心中有此內在要求，也堪作爲我所說中國傳統文化潛力之一例。

七

我此文拉雜說來，主意不外是要指出此刻大陸上中國文化潛勢力正在茁壯蔓延。借用共黨的

話，正如「毒草」。若非速予剷伐，斬草除根，則大陸共黨一片大好園地，不轉瞬間，將全爲此等毒草所盤踞。我想毛澤東、林彪一夥，不會鬬倒了劉少奇黑幫，便從此罷休。那眞是浩刼可怕。但我並非身在大陸，許多話盡出推想。好在毛澤東及其黨徒，此刻如醉如瘋，自掘墳墓，大陸變色，迫在眉睫。但我更怕的是我們這一邊到時重返大陸，或許我們這邊那一套，並不如此刻大陸同胞所憧憬、所想像、所追求；那纔不免重來一悲劇。那卻是值得我們自作警惕，自作檢討的一件大事呀！

（民國五十五年十月十日中央日報）

中華民族之前途

一

中華民族之前途，此一問題，凡屬中國人莫不關心。即世界人士關心此問題者，亦日益加多。然將正式討論此問題，則觀點紛歧，殊難找出一討論之集中點。竊謂欲討論一民族之前途，應具一較長遠的看法，不必太重視眼前國際形勢。就本文作者個人七十年的生命言，遠在作者呱呱墮地之初，那時中國將被瓜分之說，正甚囂塵上。一位中國學人，曾發出了「中國不亡是無天理」之憤激語。當時此語流布，聞者不覺其怪誕。但七十年來，中國不僅未被瓜分，抑且轉成對世界和平發生甚大之威脅。甚至一位西方學人，認爲最近將來，可能有美、蘇協力以謀共同對付中共之演變。若長此美、蘇對峙，以至決裂，此世界可能由中國人來宰制。世人聞者亦不遽認爲

怪誕。此等極端相反之兩見解，即在此七十年中發現，則莫非由於太重視當前形勢而起。其實中國則還是此中國，中華民族亦還是此中華民族，要討論一民族前途，主要可說決不在外面國際形勢之偶然的變動上。

勿論外面形勢，即就其民族內部言，如法國有拿破崙，德國有希特勒，在當時，豈不掀天動地，攝聚了一世之視聽？但其興也驟，其亡也暴，兔起鶻落，曾不旋踵。其興，不即是此民族之興；其亡，亦不即是此民族之亡。當知歷史自有一個長遠趨流，成為一條伏流，而暗暗地向前。觸眼見浪濤起伏，則只在上層浮現，並非是此流之本身。今要討論一民族前途，則應另用一套較遠、較深沉的看法，卻不能即憑現狀為衡量。

二

欲討論一民族之前途，自該注意到此一民族之「本質」。要討論此一民族之本質，則必注意到此一民族之「文化傳統」。惟此事牽涉更廣、更複雜。但有一點首當指出，即任何一民族之文化，則無不長時在變動中。尤其是近代中國，自鴉片戰爭起算，到今已一世紀以上，更是在急劇

變動中。中國已往文化傳統，並不能代表眼前中國；而眼前中國，也並不能代表已往中國之文化傳統。因此，若欲研究中國文化傳統，此乃一歷史問題，儘可撇開眼前中國於不論。若太注意在現中國身上，則勢必對中國歷史傳統文化發生誤解。民初「五四運動」前後，正犯此病。誤把眼前中國，認爲即是中國文化傳統所十足道地產製的一貨樣，認爲即可把現中國來代表著中國傳統文化，於是激起了過分的憤慨。「禮教喫人」、「打倒孔家店」、「線裝書扔毛厠裏」、「廢止漢字」、「全盤西化」等種種口號，更起迭應。其意若謂非把中國傳統文化徹底推翻，則中華民族斷無前途。此項意見貽禍中國，直至當前共產政權，切實走上了「全盤西化」的路，誠心一意信守馬克思列寧主義，奉爲教條，認爲惟此可以救中國，卻不管馬列主義正與中國傳統文化站在十足敵對的地位。此刻大陸共產政權也早明白，若不能徹底剷除中國傳統文化之潛力，此政權便難維持。而無奈此一文化潛力，緜延了四、五千年以上，深入中國社會人心深處，急切要徹底推翻，談何容易！此是大陸共產政權目前所遭遇最大一難題。而另一輩西方學者，甚至認爲當前大陸共產政權，即由中國傳統文化所產出。此則離題益遠，誤解益深。但本文並不想對此予以詳細之分析與討論。

今所要急切指出者，若果專一注意眼前中國，即很難瞭解中國歷史文化傳統。若專一注意在

中國歷史來尋求其文化傳統之眞相，亦很難由此瞭解眼前之中國。若要瞭解眼前中國，則首當注意此一世紀來眼前中國這一番急劇變動之過程。又須明白究竟在此過程中，其主要變動何在？此一變動，又如何能引起眼前中國使它遠離其歷史文化傳統而走上眼前的境地？若撇開眼前中國於不論，專一根據中國歷史文化傳統立論，則本文作者私見，認爲中華民族必有其光明偉大之前途。但此亦非本文所欲詳論，此下將暫把此一層擱置不談。

三

上面說過，任何一民族之文化，則無不長期在變動中。但近代中國之變，並非由其傳統文化內部自身主動地在變，而係外面國際形勢壓力逼迫它使變。因此，此一種變非自動的，而是被迫的。而且此一種變，雖是急遽的，卻仍是浮面的。換言之，所變只在外部。雖此項外部之變亦可影響其文化傳統，但其文化傳統之本身，則直到今天，還未能走上一條主動自變之道路。最値警惕者，乃是當前的中國人，對其自身此種之變，仍不自知。這不是說近代中國人不知其自身在變，乃謂其不知其主要之變究竟在那裏？惟其不知，所以不能善爲應付。不能善爲應付，則前途

仍屬渺茫。卻不能說僅憑歷史文化潛力，便準可有前途。

一說到近代中國之變，首先使人想到政治方面去。兩百六十餘年的滿族統治，一變而爲中華民族之自主。兩千幾百年的君主政體，一變而爲民主共和政體。凡此誠是政治上之大變，而最近之變則更大。一個中國，有了兩個政府；而大陸中國，則由馬列共產主義一黨專政，還加上了個人極權統治。然而此一種變，則仍是上層的、浮面的。固然亦有些是爲國際形勢外來潮流所刺激、所掀動，但裏應外合，在中國社會內部自身，應亦有一番主動力量來促生此一變。而此一番主動力量，卻又並非由中國歷史文化傳統內部自身之潛力中來。換言之，此一種政治上之變，乃是現代中國在其急劇變動過程中之一種「現象」，非其「本質」。正爲此故，我們並不認爲近代中國政治上種種變動，到此已告一段落，此下便即是一番安定的局面了。換言之，此種變乃是由另一種變所引起，其自身並不能有安定性。只可說是整個中國由安定變爲動亂之長期過程中之某一現象，實際只是變中一過渡，並非變後一開創。我們不能單憑此一現象來認識此項變動進程之本質，而來推斷中華民族此後之前途。

四

撇開政治變動，便會想到社會變動。但近代中國，社會變動似乎並不大。簡單說，只是由富有漸變爲貧乏，主要在經濟上，更主要在沿海通商口岸一帶。愈到內地，距離了通商口岸愈遠，此種漸變成爲不易見。中國對日抗戰八年，終於能屹然存在，以徐待勝利之來臨，固可說由於當時國際形勢之支撐，然亦斷不能說中國人在抗戰中便無其自身力量之表現。此一力量之主要來源，一方面在於中國農村社會之舊根柢依然存在，仍自有其傳統潛力，不易擊破。另一方面，則是近代新興的國民教育，即當時的中小學教育收了效果，發生了影響。此項新興的國民教育，收效最大者，乃在歷史教育方面，在現代的國恥教育史方面。儘管在當時，國內思想界意見紛歧，言論龐雜，新舊衝突，極爲混亂；但是對中小學歷史教科書涉及近代國恥史方面的意見與情感，則舉國一致。此乃是一種民族意識與其奮發圖強、同仇敵愾心情之表露，一旦大難當前，便發揮出無上力量來。此一層正可說明中華民族文化潛力之尙存在、尙旺盛。然因缺乏一種自覺的清明的領導，只在國家民族存亡絕續之秋，纔能垂死掙扎、頑強抵抗，此則不得不說是近代中國一悲

劇。

但更深一層看，究不能說中國社會沒有變。而且畢竟是大變了。但其主要之變，則不在社會下層，而實在其中層。社會上層政治之變，人人易見易知。社會下層，廣大的農村以及散布全國之各個小城市，及其一般民眾，除卻其時遭動亂與漸趨貧乏以外，在實質上言，可稱變化不大。最大變化，則在中國社會之中層。所謂中層，乃指一般智識分子言。而在近代中國智識分子之自身，則似乎並沒有深切感覺到此變。惟其不自覺，於是此一種變，乃更移步換形，漫無歸趨，而影響於近代中國之各方面者乃更深更大。本文所欲鄭重提出而加以較詳分析者乃在此。

五

從歷史遠處說來，中國社會，自秦以下，早不是一個封建社會了。但亦沒有走上近代西方資本主義社會的路，而另走上一形態。在並世各民族之歷史演進中，並沒有與之相近相似的形態出現，此乃中國社會一特有的形態，我無以名之，姑名之爲「四民社會」。四民，指士、農、工、商四流品言。此一社會，主要乃是一個「士」中心的社會。中國歷史上的傳統政府，自秦以下，

全由此一輩士而組成。但究不能稱此輩士爲封建貴族。社會教育方面、地方自治方面，莫不由此輩士來領導主持，但亦並不像西方中古時期之宗教團體。關於中國社會此一特殊形態之形成與演進，其社會中心之士在歷史上各時代之地位變遷，本文亦不擬詳論。

但中國士社會有一主要特徵，即其可以不治生業、不務生產而能存在。上面跑進政府，獲得一官半職，除少數例外，其絕大多數則以終身服官爲常例。不論其官階升沉、爵位高低，一入仕途，即以官爲生。用其官俸所餘，在其退居地置辦一份田產，賴租收所入，小者可以養老，大者可以傳子孫。其未入仕途的，或作紳衿，或出游幕，或授徒講學，或著書閒居，幾乎都可衣食無憂。在中國傳統文化的觀念之下，爲士者不僅不以謀生爲急，抑且以謀生爲恥。只有蒙古人入主中國之初期，中國士階層始感到不得不以謀生爲務。但此種想法，亦如曇花一現，不久即消失。在元代則依然有一個不務謀生的士社會存在。

中國此一「士社會」，對其傳統文化中所發生之影響，卻重大無比。只要此士社會清明安定，上而政治，下及農、工、商社會，亦即隨之清明而安定。若此士社會一時濁亂，不清明、不安定，則全社會上下均隨之而濁亂，而不清明、不安定。過一時期，待此士社會回復清明了，整個社會纔又獲得其一時期的安定與繁榮。此是中國歷史自秦、漢下到清末一大體格局。此事亦不

擬在此詳說。

六

自清末以來，此一世紀中，中國社會此一中堅階層，即士階層，卻發生了大變。此種變，不指其學術思想言，乃指其生活背景言。

主要之變，乃在其生活之失所憑藉。一方面由於清末廢止科舉，士階層進入政治的傳統階梯失去，而代之以政黨活動，但政黨在中國社會中卻不易急切生根。近代西方民主政黨政治之產生，乃由其自由工商業中產階層之興起；而中國士社會，則本身並無生產事業可資憑藉。由一羣無經濟憑藉的人來組政黨，除非是革命黨，否則決不是一件正常可能而合理想的事。民元後，政黨不能上軌道，民主僅擁一虛名。此數十年來，只有一在朝黨仰給政府，而不能有在野黨。若在野黨亦受政府津貼，豈不更是有名無實？正常政黨不能產生，士階層中有志政治活動的，其內心所受刺激實屬深微難言。從前的士，其從政有客觀地位與正常軌道。民國以來，則只有各自爭取，各為私謀。此種心情大與中國傳統文化之積久薰陶相違背。因此，民國以來之智識分子，從

事政治，多少總帶有幾分不自安與不自滿的心情。愈是其中之賢者，此種心理蘊結愈難免。而此種心理蘊結，則有害於政治事業者實甚大。

其次，是政府屢變，仕途都是「五日京兆」，今天保不住明天；但一退出政界，便成失業。此又是心理上一壓迫。

第三，是求學機會也變了。近代中國新教育之興起，其事尚暫；小學、中學雖漸有基礎，大學則發展更遲，最高教育仍以出洋留學爲終點。非富裕子弟，能在國內升入大學已不易，自費出洋，則更非其家庭經濟能力所能負擔。官費留學，則如鳳毛麟角，千人中不獲有一人。如是則不僅在政治上求發展有限制，即在學業上求上進，亦復有限制。

而不求上進，又無法退守。外國的經濟侵略，其最先受影響者，實屬此士階層。在先本賴田租收入，而自社會經濟變動後，田租微薄，成爲不足恃。一輩貧寒之士，更因社會經濟枯竭，涸轍之鮒，極少濡沫餘潤可資依存。不謀進取，即退求一身一家之溫飽，亦不可得。於是則只有在政治上、學業上力求前進。

此一種大變到了民國二十六年對日抗戰時期，乃益形顯著。那時大批智識分子流亡後方，有所謂「公教人員」一新名辭出現。所謂公教人員，則全賴政府公帑給養。當時一輩公教人員之生

活清苦已達於極點。而公教職務，又非自由職業可比。職業不自由，個人那得有自由？但脫離此職業，又苦無以爲生。此種不安不滿之情緒，無處發洩。而留在淪陷區的，其不安不滿更甚。政府建立在此士階層之上，而此一士階層，一面既仰哺於政府，一面又懸抱甚深的不安與不滿，意態悲憤，情緒過激；不顧現實之言論，隨時隨地傳布，而瀰漫、而至於不可究詰。但此一階層，實際亦無力量可以起而革命。眞能具有革命力量的，還是在農村。中國共產黨在抗戰期中獲得與北方農村結合，於是新的革命遂再次爆發。

要而言之，近代西方之變乃起於一個新的中層階級之興起，而近代中國之變則變在一個傳統的舊的中層階級之沒落。西方中層階級之興起，由其能自憑生產，自有雄厚經濟爲後盾；中國中層階級之沒落，則由於其不治生產，無經濟憑藉，而不得不俯仰隨人。此一對比，十分重要。我們必須深切瞭解此一種歷史的前因，乃能於當前之急劇變動中善爲措施，妥覓出路。

七

中國共產黨所以能在當前中國社會中逐步生根、逐步發展，主要亦由此一歷史前因。共產黨

中重要分子，有些是中學畢了業，無法升進大學的；有些是大學畢了業，無法出洋留學的；有些是歆動於一時「勤工儉學」之美名，出洋流浪艱苦，仍然不得意，沒有其安身立命之前瞻的。在私人是抱的一番懇切上進心，對國家民族，也不能說他們全沒有民族意識與同仇敵愾心。換言之，原先則莫非是此士階層中抱有小資產階級之意識，而實際隨入於無產階級之生活圈中者。他們很快接受了共產思想之宣傳，但一樣沒有自身力量來發動革命。他們所憑藉之力量，一是學生運動。由於學校急劇增添，大量農、工、商家庭子弟，不斷流進學校。近代中國此一士階層，在本質上，則不斷趨於沒落；但在數量上，則又不斷在增添。青年們一進學校，即感到將次沒落的士階層中所深積厚蓄的那種不安不滿的心情，而憑其青年活力來爲共產宣傳作先鋒。另一力量，則來自農村社會，農村社會還是有潛力存在。國民政府憑此兩種力量來支撐抗戰，共產黨則憑此兩種力量來發動革命。

若就整個中國社會來分析，既無所謂封建勢力，亦無所謂資本主義，堪作共產革命之對象；且亦無廣大的勞工階層，堪爲共產革命之主力。在中國社會中只可作二分法：一面是自治生業、自務生產之農、工、商三流。另一面是不治生業、不務生產之士階層。不治生業之一面，在經濟上則依存於自治生業之一面。但雖在經濟上處於依存地位，卻既非封建地主，又非資產階級。何

以此種社會能常治久安，維持兩千幾百年而不壞？此層當從歷史上來說明，本文亦暫置不談。本文之所欲指出者，因於近代中國社會之變，而此一士階層，乃上不在天，下不在地，上面失卻其在政治上客觀升進之地位，下面從日益貧乏之農村及小城中失卻其經濟依存之可能。辛亥革命以後，政體改革了，但此一階層之困境，則並不能有所好轉；於是馬列共產主義以及「無產階級專政」之新理論，遂乘虛而入。

但當前的中國社會，既與馬克思當年在倫敦所見之社會不同，亦復與列寧在帝俄時代所藉以崛起之俄國社會不同。中國的共產革命，乃由不治生業之一階層來革自治生業之另一階層之命。自大陸共產政權上臺，若說要肅清貪官污吏、舊軍閥，乃及官僚、資本等種種惡勢力，其事本屬輕而易舉；一個有振作的新政權，都優爲之，只要有眼光、有見識。彼所急需注意的，一面應是安定農村與小城市，另一面則在如何疏導士階層，使之轉向自治生業與自務生產之新生路。乃中國共產黨狂妄愚昧，認爲他們之成功，乃由遵依馬列教條所指示。其實中國的共產革命，一面是近代中國社會士階層之積累愈深的不滿、不安心理在鼓動，一面是由其深入農村裹脅造反。他們的路向，依然是明末張獻忠、李自成，乃至晚淸洪秀全、李秀成的路向，仍不出中國歷史舊軌道。所不同者，事先即有大量智識分子在鼓動、在領導，如是而已。由於中國歷史之舊軌道，加上中

國社會近代之新變動，而有此一番革命。但他們不自知其勝利所由來，而認爲是馬列共產主義的勝利。於是一上臺即厲行所謂「階級鬬爭」。照理應該由無產階級勞動大眾鬬倒資產剝削階層的，但實際是一輩不治生業、不務生產而經濟無所依存的智識分子，來鬬倒了一輩安分守己、自治生業、自務生產的農、工、商社會。除卻極少數貪官汚吏及軍閥之外，「三反」、「五反」之對象，豈不具體可以作證？

中國共產黨甚至公開聲言，寧可無褲子穿，卻不能不爆原子彈。此刻原子彈爆了，此可證明中華民族之優秀，卻不能說是共產主義之成功。因共產主義之理想，本不在爆炸一顆原子彈。從另一方面說，使勞苦大眾沒有褲子穿，此卻不能證明是中華民族之無能，而只可說是中國共產政權之罪孽。因共產政權之任務，至少也該人人有一條褲子穿。此一類公開聲言及其事實措施，正可作爲我上所論述中國的共產分子，實際乃由一輩不治生業、不務生產，經濟無所憑依，而仍抱有小資產階級意識的中國近代社會智識分子所轉成之此一事實之鐵一般的證明。

但話得說回來。近代中國智識分子，在此急劇變動之時代潮流下，並非絕無覺悟。遠在前清末葉，即有少數智識分子提倡此後中國社會之「新士」。主張由士階層轉歸農、工、商三流，自治生業，自務生產。一面爲私人自己謀生，一面爲國家民族造產。把舊士沒入於農、工、商三色中，再由農、工、商三色中醞釀出新士來。所以要把舊士沒入農、工、商三色，此乃追隨時代潮流；所以要在農、工、商三色中重新醞釀出新士來，此乃求其不失文化傳統。此一理想，民國初年不斷演進，有不少智識分子轉向實業界求發展。但因種種因緣，一是政局動盪，戰亂頻仍；一是關稅不自主，外面經濟侵略之力量依然頑強；急切間未能有滿意之成就。自國民革命軍北伐，全國統一，此種趨勢乃日見蓬勃。日本軍閥耽耽虎視在旁，深知過此時機，中國社會獲得新生，再難欺壓，遂不惜冒險啟釁，挑動大戰。而中國智識分子，經此劇變，遂大量折歸共產隊伍，以至於不可收拾。

此刻大陸共產政權，上面是一個極權統治，下面是廣大被統治、被剝削攘奪的自治生業、自務生產的勞苦大眾，但仍不能沒有一個中層階級。此一中層，則是共產黨之忠實幹部，及其龐大無比的一切由政府公帑給養的公教人員；乃至其外圍號稱「民主人士」的，連舊軍閥、舊官僚、舊政客、舊黨人莫不包含在內，搖旗吶喊，助陣作啦啦隊。其實此一中層，百分之九十以上乃由

舊社會中之士流所轉成，絕非所謂勞動工、農與無產階級之團結。此一中層目前雖爲極權統治者所利用，卻亦不能不說是共產政權一大包袱。大陸共產政權，高踞在此一大包袱之上，其前途亦不待蓍龜而可知。但當前大陸共產政權，亦非於此無警覺。只是要由少數掌握極權者來消滅社會一中層，另創一新中層，或改造一新中層，其事實不易，抑且不可能。何況當前大陸共產政權，其意想中所欲消滅或改造的，即其當前所依仗的；其意想中所欲扶植而另創的，即其當前所壓制而施其剝削與攘奪的。與虎謀皮，談何容易！即謂可能，亦非咄嗟可辦。

而況其所欲消滅與改造之中層，乃具有兩、三千年以上之歷史文化傳統淵源者。今試問僅憑兩個外國人幾句話，奉之爲金科玉律，是否可把另一國家，另一民族，積累數千年之深厚文化傳統，全改造了？縱不說其不可能，亦不能不認爲是人類歷史一奇蹟。此刻欲求此奇蹟出現，大刀闊斧，連帶把此一世紀來所僅僅保有的中國社會下層農村基礎也破毀無遺。中國社會正在徹底翻動下，變成一種極度貧血之症，生機癱瘓，無力動彈。若說「存在決定了意識」，已往的中國歷史，此刻的中國社會，確是一存在；試問僅憑馬克思、列寧幾句話，又如何把中國歷史、中國社會這一存在全不顧，而能另搬來一套意識作改造？

但上面所說依然是說的某一政權之起落興衰。雖對我中華民族前途有曲折，有影響，但從較

長遠處著眼來討論中華民族之前途，則任何一政權之興衰起落，都不能謂對此問題有所決定。至於爲中華民族文化傳統所深厚寄託之社會中層的一流品之究當如何改造？如何導向其新生而創闢出一新境界來？此層則至屬重要，此後當再更端續有所論述。

（民國五十四年二月香港現代雜誌創刊號）

續論中華民族之前途

一

我在上文曾指出中西社會演進不同。近代西方之興起，由其有一個新的社會中層之興起；現代中國之衰落，由其傳統的舊的社會中層之衰落。但所謂衰落，並不是消滅不存在。抑且此一傳統的社會中層，雖在衰落中，卻極不易使之消滅不存在。將來中華民族之出路，則端賴此一衰落的社會中層之能獲得其新生而復興。此篇將續申前義，重加發揮。

二

中國社會另有一特點，即自秦以下，封建貴族消失，即更無一社會上層擁有其統治力量而堅確地存在。歷代的王朝統治，除卻異族入侵，形成爲一種部族政權外，其他各王朝則全由社會中層崛起。因此在政治系統裏雖保有一王室，但論社會組織，則並無一眞實的社會上層之存在。

中國歷代政府，其實乃全由此社會中層即「士社會」所組成而支持。歷代王室推移不外兩形式：一是堯、舜式之「禪讓」，一是湯、武式之「革命」。正因中國歷代政府皆由社會中層來組成與支持，所以革命由下層民眾，主要由農村發動，而下層革命若非獲有中層士社會之參加，亦不能成事。而中層士社會參加進此革命以後，往往移步換形，使革命變爲禪讓而建立起新王朝。

自秦以下，只有漢高祖、明太祖乃以平民爲天子。而漢、明開國亦有大量士羣參加。嚴格言之，劉邦以泗水亭長起事，其妻父呂公善沛令，客於沛，而妻劉邦以其女，則漢高之出身仍當歸入社會之中層，與陳勝、吳廣不同。在中國歷史裏，眞以平民身分崛起下層社會而躍登王座，則惟明太祖一人。

然漢、明兩代，要爲以武力革命成事。其他諸王朝易代之際，則幾乎都從禪讓方式而完成。其受禪爲新王者，非前朝之權臣，即其掌兵之武將。此乃歷史慣例。何以成此慣例？則因中國社會之特殊組織而然，此文中不暇詳及。即論眼前事，中華民國之創建，最後亦是採用了禪讓方

式。惟共產政權之得意，則始終走的革命方式。然清代自嘉、道以後，民變屢起，最後最大有太平天國。洪、楊亦從社會中層士羣中躍起。其所以未能成事，則正因其誤用西方耶教，以「天父、天兄」為號召，失卻當時士羣同情，終至於重蹈王仙芝、黃巢、張獻忠、李自成之覆轍。可見歷史前塵雖屬過去，但對此下繼起事變，則仍有其制約與導引之潛力，不可忽視。

袁世凱與北洋軍閥，憑藉辛亥革命，攘竊權位。此亦中國歷史慣例與其惰性趨勢之又一番表現。但他們不認識時代潮流，妄思稱帝為王以及割地自雄。其不旋踵而敗，自無足怪。在當時能斟酌於歷史傳統與時代潮流之兩面，而高瞻遠矚，領導國家民族尋求一妥當出路者，惟有孫中山先生。康有為、章太炎諸人，皆非其儔。但孫中山先生歿後，其所創導的國民黨，又不免盲從外勢，走上歧途。他們過於重視了「黨」，甚至把「黨」高抬在「國」之上，一時有所謂「黨國」之稱。不知「黨」在中國歷史上無淵源，在當前社會上無根基。從事革命不能無黨，而治國則不必憑黨。而且獲得政權後之黨，顯與從事革命時的黨不同。專就黨徒心理言，參加革命黨可以失卻生命，投入政府黨可以獲得權位。再就黨之發展言，從事革命的黨，每易化異為同；而正在執政的黨，則每易裂同為異。一黨之演進將漸成為一種權利結合，而失卻了黨之原始意義。在中國社會模擬西方組織政黨，正如壁上畫餅，有此形象，無其實質，難可充饑。若依照中山先生「軍

政、訓政、憲政」之三分期，在軍政、訓政時期，可以需要黨；一到憲政時，則應以憲治國，而非以黨治國。在中山先生之「五權憲法」中，有考試、監察兩權，此乃參酌中國歷史而設置。有了考試權，一切用人全憑考試客觀標準，此乃「才治」，非「黨治」。有了監察權，凡屬政府失職違法，監察院可以超然地位從事彈劾，此乃「法治」，非「黨治」。儘可無反對黨，而已收反對黨之用。儘可不必有兩黨對峙或多黨分立，而自無一黨專政之弊害。而且此考試和監察兩權，在中國自漢迄清，熟於運用已兩千年。中國歷史在此兩千年中，雖有一皇帝高踞在政府之上，但中國的傳統政治則決不能說其是「帝王專制」，其要點即在此。若使國民政府一開始能眞實重視此兩權，著意發揮其作用，縱使急切間在中國社會不能發展出一理想的政黨，而政治仍可能有軌道，社會中層士羣在政治上之傳統地位亦不致有急劇之搖動；則我在上篇所分析現代中國社會中層之一項重大打擊，亦可消弭，不爲病痛。

只要政治上軌道，依照中山先生建國方略所指示，政府之最切要任務乃在爲國造產，爲民生利。建國方略之首要目標，乃爲實業建國，如興造鐵道、修築公路、開闢商港、疏濬水利、增繫運河、挖掘礦藏、培植森林。如是等等，或由全國統籌，或由省、縣分區負責。其各方面專門人才任用之權，可交考試院。其防止營私舞弊，督促進行疲緩之權，可交之監察院。政府能負擔起

此項實業建國之重任在上，社會民間自可有種種生產企業，與政府相呼應、相配合，而蓬勃鬱起於下。如是則如我上篇所分析，社會中層之對於現代另一重大打擊，亦可消弭，不爲病痛。此因中山先生能參酌歷史國情，迎合世界時代潮流，雙方兼顧，所以在其所指示之大綱領之下，中國現代之社會中層自可獲得新生，在國家民族亦可由此有新出路。

三

不幸國民黨失敗，共產黨繼起，而其一切措施所犯錯誤，乃較之國民黨更深更大。中國共產黨之第一大錯誤，乃在誤認國民黨之失敗以爲即是自己之成功。其第二大錯誤，乃在誤認其自身之成功以爲乃是馬克思、列寧的思想與主義之成功。其第三更大的錯誤，乃在誤奉史太林尊之爲馬列主義正統傳人，而把此後中國建國理想一面倒在史太林身上。如此則離題愈遠，而使現代中國墮入了一個萬劫不復之深淵。

抑且中國共產黨在一黨專政之上，又加進了個人極權。他們的一黨專政，理論上乃是馬列主義所提倡之無產階級。中共乃憑此理論來改造現實，刻意在中國社會上來創造無產階級。其實馬

克思理論乃因有了無產階級，始有無產階級之革命；中共則因革命勝利才來製造無產階級。此一首尾倒置，即與馬克思理論大相違背。

抑且從來所謂「革命」，都是由下面社會來革上面政府之命。現在的中共政權，則是由上面政府來革下面社會之命。政府必然依存於社會，目前的中國社會則成爲中共政權革命之對象。於是中共政權乃完全依存於馬克思、列寧、史太林的思想傳統與其教條上，而又錯誤運用了教條。但他們又稱狄托與赫魯曉夫爲「修正主義」，而大施排擊。其實自列寧以來，一切共產主義者，早就對馬克思的理論不斷加以修正。即中共亦何嘗不是共產主義中之修正主義者？而專奉史太林，認爲對史太林有修正，即是大逆不道！探其內情，只不過要保持個人極權；而此一極權之最後依存，則是一套屢被修正、屢被誤解之一番空論；此一番空論，其本原又與中國歷史傳統與當前社會實情，全不相合。

若使如此般的政權，而竟得長久存在，則豈不違反了古今中外人類歷史之大公例？但以如此般的政權而竟得在現代中國出現而存在，則亦只有藉中國歷史傳統與其社會現況來說明。「五四」時代一般社會中層之士羣推翻一切舊傳統、打倒一切舊勢力之過激心理及其過激言論，已爲中共開先路。日本帝國主義之侵略，已爲中共造機會。而中共之獲得深入農村，由中層士羣與下

層民眾相結合，乃爲中共革命成功之主要因緣。此實仍遵循了中國歷史慣例，而非遵循著馬克思的理論。中共政權依然是中國慣例中之士羣政權，而非馬克思之所謂「無產階級專政」。惟此一士羣，乃由「五四」時代不尊歷史傳統，不顧社會現實，一味尊信外來思想理論的士羣中蛻變而來。因此此一士羣，同樣不懂得尊重歷史傳統，同樣不懂得看重社會現實，而在外來思想理論中，專投靠了馬克思一家；此乃其與「五四」士羣之相異處。他們一旦得勢，首先要盡力的是改造中國社會，繼之是改造中國歷史。不僅要此後的中國社會完全依照馬克思所想像，而且要以前的中國歷史完全依照馬克思的理論。根據中共領袖自己所承認，在他們奪得政權前後，被殘殺的中國人共有八十萬。自然實際數字，決不止此，但八十萬的數額也已够偉大。而且此八十萬人，同樣有父母，有子女，有家庭，有親屬，有朋友，有鄉黨鄰里，乃及社會相識。中共此一番血腥恐怖，深入了中國社會男女老少的心裏，急切地也洗不淨、忘不了。中共雖以此而暫時把他們的政權安定下，但亦因此永遠使他們的政權終於不安定。於是「以馬上得天下」，仍不得不「以馬上治天下」，爲要使此政權繼續獲得暫時安定，他們到底不敢下馬背。大量屠殺之後，不斷有清算、有洗腦、有下放、有勞改，使中國社會夫妻不相親、父子不相聚，人人離家去井，有生之苦，無生之樂。不僅盡成爲無產，抑且必需無感情、無理智、無想望，人人變成一架生產工

具，機械地爲此政權服務。

自「三面紅旗」之「大躍進」，一轉而爲大饑荒、大流亡，國內信用全失。中乾，不得不外強。「抗美援朝」一役，美軍始終不敢對鴨綠江大橋投一彈，更何論越江而北？中共認定「美帝」只是一死老虎，反抗美帝成爲中共政權宣傳上的一筆最大資本，取之無盡，用之不竭；日日喊出反美帝，事事擺出反美帝，而美帝終無奈我何。只此一點，足使國內人心盡量忍耐，而又抱有希望。儻使美帝眞給打垮，豈不爲近代中國一百年來所受外侮出一口氣？縱使肚子喫不飽，下身無褲穿，究也還値得。若說中國政權在事實上必有所依存，此乃依存於現代中國一百年來民族主義之高昂，而決非依存於中國社會對於共產主義之信仰。然而「打倒美帝」喊了十多年，一樣無奈美帝何，人心積久則生倦，而共產祖國蘇俄領袖又喊出了「和平共存」的口號來。若使反美口號一旦取消，即無異是中共政權之全部破產。於是中共乃逼得又添上反蘇、反赫魯曉夫的主張。舉世兩大強國，全在中共政權反對之下。當然美國在躊躇，而蘇俄更躊躇；兩國隱忍不發，中共雖不能在軍事上向外，但在外交宣傳上，究已取得了無上勝利。憑此勝利使國內人心更躊躇，更隱忍。中共政權儼若與美、蘇鼎足而三，抑且駕美、蘇而上之。這樣的權政，國外無人動搖得，國內自也沒有人必求此政權之動搖。

然而宣傳抵不過事實。對內則殘民以逞，對外又與世爲敵；若使人類歷史有公例可援，有常理可推，此一政權，究是危險已極。今天中共，則惟有行險以僥倖，只盼望渡過此危橋，撐過此險灘，後面或可有好望。此一大膽行險卻獲得了舉世震驚，誤認爲中共對內無把握，何敢對外冒大險。於是中共政權乃重新抖擻出精神，使舉世刮目相看。又加上爆炸了一顆原子彈，更使舉世談虎色變。中共政權也實足引此自豪了。

今天的中共問題已成爲舉世矚目一中心大問題。但面對此問題者不免有兩謬見：一是誤認中國共產黨即代表了中華全民族，二是誤認中共政權之向外即表示其對內之安定。不知中共政權之一切向外，其起因正在於內部之不安定。對內無辦法，則只有轉而向外。爆了一顆原子彈，好使國內人心再隱忍幾年下身無褲子穿。有了原子彈，縱無褲子也該再忍耐。反美、反蘇，好使國內人心再隱忍幾年不反共。中共敢於反美、反蘇，而美、蘇不敢反中共，此乃中共對國內人心一服最強有力的鎮定劑。於是美、蘇同在觀望，中國國內人心亦同樣在觀望。中共領袖即在此萬目睽睽，舉世觀望之下，登壇唱好戲。而那一千幾百萬的中共黨徒，也樂得穿上袍褂，暫時來跑龍套。

四

以上把中共能在現代中國出現而存在之理由約略加以說明。若我們先把第二謬見澄清，知道今天的中共，並不是內部有了辦法纔向外，「中共即代表着中國全民族」之第一謬見也易於連帶得澄清；而中共之前途並不是中華民族之前途，亦可不再申言。今所探討則是中華民族之前途。此事自應根據中國歷史傳統來推測。而中國歷史傳統則不能把一百年來之中國近代史作代表。凡此種種複雜糾纏、混淆錯誤的觀念，先能逐一加以澄清，乃可於中共前途以及中華民族之前途，得出較清晰、較合理之推論。

就歷史家任務言，應能從人類歷史中推籀出幾項不可違背之公理，卻不能預定出許多不可預知之事變。惟其事變不可預知，所以歷史上的人事有成敗。即就其人事之成敗經驗中而推籀出幾許不可或違之歷史公理，此乃歷史家任務。但事變不可預知，則歷史家之任務，亦到此而有其限度。中共政權前途必變，若不變，則必敗，此乃就「理」言。中共政權將在何時變，或何時敗，又將如何變，或如何敗，此乃就「事」言。事變不可確切預知，事理則可推斷論定。但所能論定

之事理，仍當受不可預知之事變之影響。故在今日而來推斷中華民族之前途，仍不可抹殺了中共政權此後一切之變。推斷亦有一限度，我們姑且擱置此後中共政權方面之一切事變於不論，僅論歷史公理，則易使吾儕免得困滯在當前處境之下，坐守待變，而知早有所努力。

今天最大問題厥爲復興社會中層，而復興之道則須側重在經濟問題上，能由「無產」而變成爲「有產」。此一「產」字主要指生產言，此義亦已在上篇闡述過。不幸此一問題乃久爲國人所忽略。「五四」時代提出了「民主」與「科學」兩口號。講民主誤使人太重視了政黨活動，講科學又只偏重在思想與方法上。不知社會無實業，則科學不生根。社會中層無實業可憑，則政黨不生根。於是民主與科學種種理論，亦僅成爲空論。理論不兌現，轉使此一理論失卻信用，於是五四新文化運動乃迅速成爲共產運動，造成目前之慘劇。

今天的我們隨着中華民國政府流亡海外，固然是天天期望着反攻，但反攻亦是一事變，有待各方因緣湊合，本文不擬詳論。但縱使反攻實現成功，大家得還大陸，此一百年來之大問題則依然存在。就歷史常理言，必待社會變而後政治始有變。必待社會有力來監督、指導政府，而後此政府始能符合社會之所想望，而走上理想之軌道。即專就中國歷史傳統亦可說明此理。但辛亥革命前後一輩人只說「中國自秦以下只是一個專制黑暗政府」，此固是謬見；或謂「遇一皇帝好，

政治亦便好」，此亦同樣昧於史實。只孫中山先生一人能超出此時代謬見之上，他纔會提出考試、監察兩權來創立他的「五權憲法」論。作者在民國三十四年寫過政學私言一書，頗於中山先生「五權憲法」之用意有所發揮。其後不久，政治協商會議召開，有一位參加此會議之知名學人曾經當面對我說：你此書好像預知有此一會議而事先提出許多意見來。但此會議其實只是討論政黨分贓，對於建國大計，無人注意。後來制憲，連中山先生「民族、民權、民生」的「三民主義」也改成了美國林肯所說的「民有、民治、民享」，始獲載入憲章。此則因民族、民權、民生的三民主義，羣認爲是國民黨一黨私言，他黨人不肯接納；引用外國人說話，則大家可以不反對。在如此的士羣心習之下，馬克思究竟也是外國人，列寧、史太林同樣是外國人，比較易於鎭壓人心。而今天的中共，認爲個人獨裁便可領導一黨，一黨專政便可改造一國，可以爲所欲爲，所向無不如意。此一種想法，推溯根源，亦實與辛亥前後一輩人羣認爲「中國自秦以下兩千年傳統政治只是專制」的說法有關聯。無怪乎當前有許多外國學人也要認定中共獨裁乃是中國傳統，乃是中華民族自己的法寶了。「生於其心，害於其政」，當前中國知識分子依然輕蔑歷史傳統，依然還忽視社會現實。主張共產，則信奉馬列；反共則尊英、美，高談民主政黨政治；總之是外來貨。

談政黨則只注意政權爭取，不問自己憑藉。憑藉政府津貼，而自稱為反對黨；憑藉軍閥支持，而自稱提倡民主反軍閥；憑藉外國人補助，卻說爭取自由獨立。當年孫中山先生則憑藉海外華僑之捐獻，可見政治活動必仗經濟。社會有新經濟，政治上始可有新活動。若使在清末沒有海外華僑的新社會存在，至少當時的革命事業不如是般易於萌茁與成長。

五

如是又轉到實業建國之理論方面來。中國傳統文化，在實質上，並不與近代新興科學相衝突。而「五四」時代一般意見卻認為非打倒傳統文化，即無法發展科學。此又是一大謬見。但此問題不擬在本文詳論。至少中國人之聰明智力決不是不能在科學上有貢獻，此層今已為大家認許。而中國人向重實際，歡迎新科學，決然會歡迎新實業。在民國初年，新實業早在中國社會中萌生新芽。當時江蘇之南通、無錫，隔江對峙，蔚為中國之新實業地區。南通由張季直一人提倡經營，即以紡織、墾殖等投資所得來創辦社會福利及教育文化事業。無錫的實業界，則是羣龍無首，個別興起。但有一點深值注意者，每一實業家，只要經營有盈餘，必然在其鄉里或城市中創

辦一所學校，或小學、或中學，亦有獨家出資辦專科以上學校的。如抗戰前唐蔚芝先生在錫所主持之國學專修館也曾造就不少人才，乃由無錫唐家出資創始。而抗戰後無錫紡織業領袖榮氏，獨資創辦了一所江南大學。作者籍貫無錫，亦曾在江南大學服務，有機會與老校主榮德生先生時作長談。德生先生謙冲爲懷，認爲此校由其兒子們發動創辦，他絕不敢居功；而且認爲辦學要有成績，全賴師長教授們，斥資興學亦無功可居。他又敍述他棄學從商之經過說：有一年，與友同遊杭州西湖，在湖濱一酒樓喫飯，遇到羣丐圍聚討乞。大家因談起無錫家鄉亦有此情形，何不歸後各自辦幾個小廠，也可收容一些失業人。此乃當初經商之動機，卻不料事業逐步發展。又說錢財是身外之物，帶不進墳墓去。生前多財受人重視，身後就給人忘了。他說他生平只有一件事或可在身後供人留念，他所指乃是由蠡湖直通太湖黿頭渚一座七十環洞之長橋；既便交通，也爲湖山增添景色。他又說：辦實業固與大眾福利有關，但總不免是爲家庭子孫積財；但財聚必散，那有可以私家長守的！我因與德生先生積年長談，深感到中國傳統文化與近代實業經營，既不背道相馳；又若把中國傳統文化之精義貫徹到近代的實業經營中去，亦不會形成資本剝削階級，更不要提倡無產階級鬪爭。偶舉德生先生談話可以爲例。但據聞德生先生在中共主政後，閉門餓死，晚境極可悼念。回想民國初年，南通、無錫馳譽全國，稱爲模範縣。只要政治上軌道，全國各縣都

能如南通、無錫，接踵繼起，中國早已有出路。又若使全國士羣中多有幾個張季直與榮德生，把心力轉注到經營實業方面去，也可解消許多政權爭奪之禍害。

六

在今天國內此一生機早已窒息，而海外華僑的處境又備極艱困。更可憾者，一輩知識分子依然高談科學、民主，認爲非此不算得能追上潮流。不悟實業不振興，則科學無實用，民主無根基。在新潮流之下之知識分子，亦豈能專以從政講學、不務生產的小圈子自限？有些知識分子，只要一轉到工商實業界，便認爲一行經商，即可自外於士流，對國家、民族、政治、教育、社會、文化皆若不相干，一意以從事私人企業自劃疆界。不悟在中國傳統文化之理想下，實有更高一層的企業精神，有待我們新興實業家來發揚蹈厲。至少在民初實業界前輩如上舉張季直、榮德生諸人，可作榜樣。我認爲中國社會中層之復興，必有待於經濟實業與文化教育理想之合流；而我所認爲中國此後之新士，亦必從此處擴大境界，開出新面。我並不是說凡屬新士，則必須經幹實業；凡屬企業界，則必須兼務從政與講學。但當知同條共貫，一本萬枝，經濟實業之與政治

教育，必須血脈流通，精神交映，合則兼美，分則兩枯。此乃中國傳統文化精義推陳出新所當到達之一境界。而此一境界，則有待於當前知識分子之先自覺悟，將民族傳統文化與世界現代潮流兼顧交融，從新意識醞釀出新人生，從新人生表現出新社會，由此而有新教育與新政治。既非抱殘守缺，亦非依樣葫蘆，近代英、美之資本社會可以迎頭趕上，而不復有其流弊；近代馬、列之共產理論可以連根拔起，使不復再有所藉口。

但茲事體大，貴能分途並進。當政的瞭解此義，便可從中山先生遺訓中，獲得如何建設新制、施行新政之新啟示。掌教的瞭解此義，便可從歷史傳統與世界潮流中體會出新哲學、新思想，於社會服務、人生修養各方面，開出切實有用的新指導。工商實業界瞭解此義，便可就各自的企業中寓有新靈魂、煥發新光輝。只要一方面向此途邁進，他方面自會閧聲相應，相得益彰。顧亭林所謂「天下興亡，匹夫有責」，其旨義便如是。但顧氏之所謂「匹夫」，其意中實仍指社會中層言。我此分析，非必於社會顯分等級；此乃分層負責，爲社會人事所應有之一理。中國文化傳統一向重視士流，其義旨亦在是。

必使中國有新士，中國社會即有新中層，中華民族即有新出路，而中國傳統文化可有新光采、新貢獻。此項貢獻卻並不專限在中國一國、一民族，亦可對世界人類提供有新轉變。草述大

義，以爲發端，敬待關心此問題者之垂教。

（民國五十四年三月香港現代雜誌一卷二期）

縱論民族之前途

一

中華民國已創造七十餘年，但手創中華民國之孫中山先生所主持提倡之三民主義，則實未在中國教育制度上一日實施。學制與學風，僅以仰慕西化、出國留學爲最要之歸極。欲求民族自強，惟此一途。全國人之終極理想，亦惟在此。七十年來之已往歷史，豈不誠然？此下吾國人儻仍然提倡三民主義，則此一風氣是否正確，實宜首先注意討論研究，以決定其究竟。

二

民族主義之首先要端，厥為對自民族已往傳統文化之自尊與自信。而吾中華傳統五千年來，亦確有其值得自尊自信處。今值西化開始衰退，在歐美途窮思變，在吾中華則更值深切反省。竊謂講古代則宜以孔子為主，講現代以下則宜以孫中山先生為主，此則斷無可疑者。

儻論孔子，則當以仁為主。此一「仁」字，乃西方所無，迄今西方尚未有一確切之翻譯與解釋。至少明白可言者，此「仁」字乃與西方傳統「個人主義」正處相反之地位。

儻謂中國言仁，即猶西方言多數，此又大謬不然。孔子言：「人不知而不慍。」又言：「天生德於予，知我者其天乎！」此等一己內在之自信，皆與西方之尙多數大異其趣。但此等自信，即在此心之仁，亦決非西方之個人主義。故能明得中國一「仁」字，庶可明得吾中華傳統文化中心精要之所在。

孟子言：「天下定於一。」又曰：「惟不嗜殺人者能一之。」以不嗜殺來釋「仁」字，可謂雖粗淺而實恰當。今天全歐洲共分三十餘國，正其嗜殺人，故分而不能合。近世核子武器之發明，亦可為其嗜殺人具體一例證。近日國人方譏吾民族不進步，其實最具體顯見者，亦可謂即在其殺人之技術上不進步。

故可謂殺人技巧之進步，即西方文化之進步。能在殺人方面發明種種理論、種種利器，此即

其文化進步一顯證。今日美、俄雙方在核子武器方面，作種種裁減之協議，此乃人類可得和平幸福一可喜之現象。但亦實可謂乃西方傳統文化精神一退步，或將轉嚮之一例證。若不謂之退步，則以前之發明核子武器，又當以何辭說之？

西方盛行商業，中國古人日中爲市，有登壟斷而望者即爲非仁，故曰「信義通商」。信義雖非即仁，但曰「仁信」、「仁義」，信義亦同爲達仁一步驟。

中國道家，則主其民雖同居一鄰里，而老死不相往來，故惟鷄鳴狗吠之聲相聞而已。但老子書又言：「既以爲人，己愈有；既以與人，己愈多。」則亦主「爲人」、「與人」，與西方人之經商「爲己」大不同。即如楊朱爲我，亦言「拔一毛利天下不爲」。是則中國人之爲己，乃終是消極性的，與西方人之積極爲己有大區別。

三

此種文化相異，實本於人心相異，中國人則稱之曰「性命」。性命實出於自然。中國人尊天，其實天即自然，自然即天。故曰：「莫之爲而爲者謂之天。」中國言天，實乃一抽象名詞，

一虛無之名。又如中國人言龍，世界各地無此動物，實亦一抽象字。但人生非能專本虛無，一歸抽象。抽象之下，仍當有具體爲之證實。中國人一切文化本源，乃在此心之誠。西方人言眞、善、美，中國人無此分別，惟一「天」字，惟一「誠」字，即已包括盡之矣。

中國人之天，極廣大，極悠久，無可具體指認。反之己心，當下即是。此「心」與「天」，乃中國文化大道之兩端。此兩端間，亦可謂有極長之距離，但亦可謂兩端合一，無距離可言。「執其兩端，用其中於民。」中國人所用之「中」，即本此「天」與「心」之兩端。每一凡民，何嘗不知有己之當下之一心？而即此乃即大道之一端，亦即「天人合一」之一端。道家所謂「眾妙之門」，亦即在是矣。此爲中國傳統文化最高、最深之運用與體認，具有西方極高深之哲學情味；而在中國，則人盡能之。文化大統之與每一小己，亦即所謂兩端矣。即此兩端亦有所謂中。此「中」字亦一共同抽象字，即在此天與心之兩端間。此乃中國傳統文化主要精義之所在。中庸書中一「誠」字，亦具此義。

四

然則欲求中國文化傳統之大道，即就各人當下內在之一心即可得其一端。求之此心則須「學」。孔子言：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」必有忠信如丘，即一自然，此自然即人，與天之自然分爲兩端。孔子之所謂「學」，亦可謂以人學天，亦正以己之一心與天爲兩端。莊老道家起儒家後，好言自然。中國文化孔子以後則不啻有儒與道之兩端。其後則有佛教東來，又與中國文化分爲兩端。

西漢太史公言：「究天人之際，通古今之變。」此十字，極盡人生境界，只此「天人」與「古今」各處一端。中國人之爲學貴明通，能明此兩端以通歸之於中，此乃中國文化之最大歸極處，亦即中國文化之最大發源處。上述司馬遷此十字，則已包括淨盡矣。

近代國人方竭意討論中西文化異同，若以較之司馬遷之所謂「天人」、「古今」之兩語，則誠如小巫見大巫，無可相擬。繼今以後，歐洲文化漸次墮落，而「天人」、「古今」之相異成比，則終無可免。誠可以見中國古人心思之博大悠深，斷非近代接受歐化者之所能相擬矣。

五

余嘗謂論語首句「學而時習之」，近人注意到「學」字，而忽了「習」字。不知乃更忽了此「時」字。孔子「聖之時」，中國文化乃一尙時的文化，故能緜歷五千年之久。此一「時」字，即已包括「天」與「心」之兩端。今日競尙西化，重物質，重權利，皆一時事，非常時事。此又誰與言之！

中國人又稱「時代」，彼此前後相代。此一「代」字觀念，又爲西方觀念所無。故中國自古夏、商、周三王朝即稱三代，家庭父子相傳亦稱代。孔子後生，迄今已七十餘代。但在西方，無父子相代義，亦不稱羅馬代希臘而興，亦不稱現代之英、法代羅馬而興。然則此後又誰起而代英、法？此則無人能言。前後不相代，誠西方文化一大堪悲悼事。

西方人既無如中國人之時代觀，因亦無中國人之所謂時間觀。中國人稱時間又稱「時候」；後之代前，必有一距離，此稱「時間」，有「間」乃有「候」。西方人亦無此「候」字一觀念。西方人之於時，乃僅知有「變」之一觀念。變之前，則有創造，有建立，有開闢。要之，西方人之時間觀，乃有始而無終，有起而無迄，甚至乃有己而無人，故亦不得謂之有時間，猶如其不言人間，不言世間；故亦可謂西方乃有「時」而無「候」，則宜其無「間」字、「代」字觀。西方之一切則莫不偏於一端，此誠西方思想界一大缺陷。

六

西方人因無時間觀，遂亦無歷史觀。其視人生亦僅有一成熟期，即現在期，乃無前起之幼小期，及後承之衰老期。使人人時時僅是一成熟，豈不大可欣賞？但宇宙間，又從何處去覓此一只有成熟而前無幼小、後無衰老之人生？人生在幼小、衰老時，皆不堪獨立，亦不能與中年期相平等。而西方人則最喜言獨立、言平等。故西方人之於人生界，乃只見有成熟期，而不認其有成熟之前後。但宇宙間，又不能成熟繼成熟，更無他狀。故西方觀念，乃有成無敗，只一成熟，前無起而後無繼。中國人則必曰「幼吾幼」、「老吾老」，斷不忽視人生之幼、老。

試問西方此一成熟，乃由何來？此因西方人不知有歷史觀，故在其未成熟前，乃棄置不論，無人注意；則待其既衰敗後，亦當然，又無人注意。依中國人觀念，此即其「不仁」。但其人生亦非眞無幼稚與衰老之兩期。今日以下，西方文化已將走入衰老期，乃亦將無人可知其爲變之狀矣。

西方人因無時間觀，故興則驟興，衰則驟衰。衰之後，亦不復再興。西方人僅論當前，當前

一剎那外，皆不在心下。惟中國人則主守先而待後。既有先可守，又有後可待。此一「守」字、「待」字，實亦即孔子之所謂「仁」。中國之先，已經五千年之久，則其所待於後者，亦可知。

七

世界各民族之前途有一大前提，首則必求相安，次則又求相和，再次則可各自有其進步。若必相爭、相殺，則又何以善其後？孔子「仁」字，其義即在此。而中山先生之三民主義，其涵義實亦從孔子來。中國民族求能永存，其他民族何嘗不然？推己及人，此始爲中山先生民族主義之大綱所在。儻民族間相爭、相殺，其勢必達於相盡，此乃孔子之所謂「大不仁」。故若論中山先生之民族主義，亦仍必以孔子之論仁爲其大前提，乃始有當。

然則今日而求宣揚中山先生之三民主義，首要自在教育上。而教育精神當自求我本民族之文化傳統善加宣揚。孔子之所謂仁，豈不當爲我民族國家文化教育一大宗旨、大理想之所在？此亦誠值我國人之深加討論矣。

（民國七十七年九月臺灣動象月刊第二十一期）

柳詒徵

一

當民國十年前後，學術界掀了「新文化運動」之大浪潮，以北京大學爲大本營，以新青年雜誌爲總喉舌。登高而呼，四野響應。所揭櫫以相號召者，舉其要旨，爲「禮教喫人」，爲「非孝」，爲「打倒孔家店」，爲「線裝書扔毛厠裏」，爲「廢止漢字」，爲「羅馬字拼音」，爲「全盤西化」。其他驚衆駭俗之談，挾一世以奔赴恐後者，不遑枚舉。時則有南京東南大學諸教授持相反議論，刊行學衡雜誌，起與抗衡。其中執筆之士，尤爲一時注目者，則爲丹徒柳詒徵翼謀。因學衡社同人，亦多遊美留學生歸國，惟柳氏獨以耆儒宿學厠其間，故益以傾動視聽也。

柳氏曾有論近人講諸子之學者之失一文，刊載於史地學報第一卷第一號，文中大意謂：

近日學者，喜談諸子之學，家喻戶曉，寖成風氣。然標擧諸子之原書，縱貫史志，洞悉其源流者，實不多覯。大抵誦說章炳麟、梁啟超、胡適諸氏之書，輾轉稗販，以飾口耳。諸氏之說，率好抨擊。雖所詣各有深淺，而偏宕之辭，恒繆戾於事實。後生小子，習而不察，沿訛襲繆，其害匪細。

又曰：

吾為此論，非好與諸氏辯難。祇以今之學者，不肯潛心讀書，而又喜聞新說。根柢本自淺薄，一聞諸氏之言，便奉為枕中鴻寶。非儒謗古，大言不慚。則國學淪胥，實諸氏之過也。

文出，章氏即來書自承己過，謂：

大著所駁鄙人舊說，乃十數年前狂妄逆詐之論，妄疑聖哲，乃至於斯。是說今叢書中已經刊削，不意淺者猶陳其芻狗。足下痛與箴貶，是吾心也。感謝感謝。

柳氏覆書云：

前文初非敢妄有論列，實病輓近少年，不肯潛心讀書，第知掇拾時賢一二緒論，變本加厲，疑經蔑古，即成通人。揚墨詆孔，以傳西教。後生小子，利其可以抹殺一切，而又能尸國學之名，則放恣顛倒，無所不至。斯則尤所痛心者耳。

觀此，可以想見當時學術界風氣之一般，與夫柳氏論學用心之所在。

二

柳氏之學，尤長於史，有史學要義一書，謂：

禮者，吾國數千年全史之核心。社會變遷，人事舛牾，史官所持之禮，僅能為事外之論評。而賴此一脈之傳，維繫世教，元凶巨慝有所畏，正人君子有所宗。雖社會多晦盲否塞之時，而史書自有其正大光明之域。

又曰：

史之所重，在持正義。

又曰：

史以明政教，彰世變，非專為存人。

又曰：

六藝之形式不同，然其義理之關於政治則一。故曰：「六藝於治一也。」不知此義，不能知中國史學之根本，亦即不知中國一切學術之根本。使治史者明於此義，自不至病吾國史籍只述朝政，不及民眾社會，目為「帝王家譜」。更不至以帝王制度已更，謂資治通鑑為「帝王教科書」，而今之學者不必研究矣。

又曰：

近人講史學，不知推本春秋，漫曰「春秋是經非史」，而中國史學之根本不明。史之為書，所以善善惡惡也。善善惡惡者，人之性而受命於天者也。吾國之為史者，其淺深高下固亦不齊；而由經典相傳，以善善惡惡之性從事於史則一。章實齋有見於此，故為史家說明第一義，曰：「史之大義出於天。」

又曰：

孔門講學，根據六藝，以之從政。告冉有以富、教，語子貢以食、兵，示顏淵以為邦，許仲由以治賦，未嘗離家國天下而言學。惟其術，本末始終，一貫相承，必自身心推暨事物，無所畸輕畸重。故空言心性，偏尚事功，亦不可謂非儒術，但非其全耳。

曰：

顧在今日，外鏡列邦，內新庶政，舉凡立國交鄰，選賢興學，民治兵役，地政路工，反惟古制可以取資，而近史轉多隔閡。蓋聖哲創垂之制，多積極而運以精心。後史補苴之為，多演變而失其原理。故不獨作述迥殊，其中聯貫之精神，且非囿於後世心習者所能了解。

又曰：

王國維殷周制度論謂「合天下以成一道德之團體」，其精髓，周制獨隆。前此必有所因，雖周亡而其精髓依然為後世之所因。千古共同之鵠的，惟此道德之團體。歷代之史，匪帳簿也，臚陳此團體之合此原則與否也。地方志乘，家族譜諜，一人傳記，亦匪帳簿也，臚陳此團體中之一部分合此原則與否也。

又曰：

任何國族之心習，皆其歷史所陶鑄。惟所因於天地人物者有殊，故演進各循其軌轍。吾之立國，以農業、以家族、以士大夫之文化、以大一統之國家，與他族以牧獵、以海商、以武士、以教宗、以都市，演為各國並立者孔殊。而其探本以為化，亦各有其獨至。驟觀之，若因循而不進，若陳腐而無當，又若廣漠而不得要領。深察之，則其進境實多，而其本原不二。其由簡而繁，或由繁而簡者，固由少數聖哲所創垂，要亦經多數人民所選擇。此史遷治史，所以必極之於「究天人之際」也。

凡柳氏所指示之國史大義，綱宗所在，率具如此。乃與當時僅知以疑古辨僞爲史學，與夫此下之僅以枝節委瑣之考據爲史學者，相距遙遠。

三

柳氏又爲中國文化史，其弁言有曰：

嘗妄謂學者必先大其心量以治吾史，進而求聖哲立人極、參天地者何在，是爲認識中國文化之正軌。

又曰：

吾人正不容以往史自囿，然立人之道，參天地，盡物性，必有其宗主。而後博厚高明，可推曁於無疆。吾往史之宗主，雖在此廣宇長宙中，若僅僅占有東亞之一方，數千祺之矩晷；要其磊磊軒天地者，固積若干聖哲賢智創垂賡續以迄今玆。吾人繼往開來，所宜擇精

語詳，以詔來學，以貢世界。此治中國文化史者之責任。

其緒論有曰：

今之所述，限於中國。凡所標舉，函有二義：一以求人類演進之通則，一以明吾民獨造之眞際。

其書中精義，絡繹紛紜，幾於觸目皆是，俯拾即得。茲姑摘錄其評騭宋學與淸學者以見一斑。其評宋學有曰：

謂宋人空疏不學，較之後世若遠不逮者，實目論也。其為宋儒之學之主體者，即宋史特立一傳之「道學」，而世所稱為「理學」者也。

周、程諸儒，固擅道學之正統；而自安定、泰山以下，乃至荊、蜀之學，維有淺深純駁之差，而其講求修身為人之道，則同一鵠的。上下千古，求其學者，派別孔多，而無不講求修身為人之道者，殆無過於趙宋一朝。故謂有宋為中國學術最盛之時代，實無不可。

推諸儒所以勃興之原，約有數端：一則鑒於已往社會之墮落，而思以道義矯之。二則鑒於

從來之學者，專治訓詁詞章，不足以淑人羣。三則韓、李之學已開其緒，至宋而盛行古文，遂因文而見道。四則書籍之流通盛於前代，其傳授鼓吹，極易廣被。而其尤大之原因，則溝通佛、老以治儒學，發前人之所未發。

其根本。其高者，亦不過謹於言行，自勉為善，於原理無大發明。至宋儒始相率從身上做工夫，實證出一種道理。不知者，則以是為虛誕空疏之學，反以考據訓詁為實學。不知腹中雖貯書萬卷，而不能實行一句，仍是虛而不實。

近人病宋學者，往往以為宋學虛而不實，或病其無用，或病其迂腐；要皆未知宋儒之實際。蓋宋儒眞知灼見人之心性，與天地同流，故所言所行，多徹上徹下，不以事功為止境，亦不以禪寂為指歸；此其所以獨成為中國唐、五代以後勃興之學術也。

文、周、孔、孟，皆是在身上做工夫者。自漢以來，惟解釋其文字，考訂其制度，轉忽略

其論清學則曰：

滿清中葉，考據之學大興，當時號為「漢學」。迄今猶有盛稱漢學者。清初諸大儒，學行兼崇，固不分所謂漢、宋。

乾、嘉之際，「漢學」之幟，風靡一時。講求修身行己、治國成人者之風，遠不如研究音韻、文字、校勘、金石、目錄之學者之盛。一涉宋、明心性之談，則相率而嗤之。近人尤盛稱其治學之法。謂合於西洋之科學方法。實則搜集證佐，定為條例，明代學者已開其端，非清人所得專美。

吾謂乾、嘉諸儒所獨到者，實非經學，而為考史之學。諸儒治經，實皆考史。或輯一代之學說，如惠棟易漢學之類。或明一師之家法，如張惠言周易虞氏義之類。於經義亦未有大發明，特區分畛域，可以使學者知此時代此經師之學若此耳。其於三禮，尤屬古史之制度。諸儒反復研究，皆可謂研究古史之專書。即今文學家標舉公羊義例，亦不過說明孔子之史法，與公羊家所講明孔子之史法耳。其他之治古音、治六書、治輿地、治金石，皆為古史學，尤不待言。惟限於三代語言、文字、制度、名物，尚未能舉歷代之典籍，一一如其法以治之，是則尚有待於後來者耳。

又曰：

清代學術與宋、明異者，有一要點。即宋、明諸儒專講為人之道，而清代諸儒則只講讀書

之法。此指乾、嘉學派而言。惟明末清初之學者，則兼講為人與讀書。矯明人之空疏，而濟之以實學。凡諸魁傑，皆欲以其學大有造於世。故其風氣與明異，亦與清異。其後文網日密，士無敢談法制經濟，惟可講求古書，盡萃其才力聰明於校勘訓詁。雖歸本於清初諸儒，實非諸儒之本意也。

凡柳氏所陳宋、明、清三代學術大趨，與夫其分別異同得失之所在，較之當時羣所鼓噪之學風，盡力推尊清代乾、嘉諸儒之考據，而菲薄宋儒義理心性之學者於不屑一顧，正不啻恰相處在一對立之地位。然在當時，北方學者新文化運動之聲勢方張；柳氏講學南雍，雖亦俊彥羣湊，隱然為一方重鎭，而砥柱之屹立，終無以障洪流之奔騰。直至於今，懲前毖後，痛定思痛，柳氏書如國史要義與中國文化史，皆獲在臺重印，並獲再版、三版，此後當益獲社會及學術界之重視，可預卜也。

（原載民國六十年十月臺北中華學術院編中國文化綜合研究書中）



錢基博

一

民初以來，與「新文化運動」前後作桴鼓之相應者，復有「新文學運動」。一人唱之，百人和之，不崇朝而叫囂遍全國。「的、呢、麼、哪」爲摩登、前進；「之、乎、者、也」爲腐敗、落後。時閩侯林紓琴南羣奉爲當代古文學一宗師，於北京大學有講席；稍抒微詞，譏駡隨之，酷薄無狀，琴南乃噤不復作聲。乃有無錫錢基博子泉，獨守古文殘壘，不樹降旛，而作負嵎之抗。積年纂輯，有現代中國文學史長編之作。是書敍次，略分兩派：曰「古文學」，曰「新文學」。乃大肆揄揚於冢中之枯骨，仍稱之曰「古文學」，取以與「新文學」相抗衡。而其所謂「新文學」者，又分「新民體」、「邏輯文」、「白話文」三類。當時白話文幾已成爲國內唯一文體，

而子泉書中，白話文僅爲新文學中之一體。書中每一體，各著一大師以明顯學，而附著其弟子朋從之有聞者。白話體僅得四人，於全書所列其他各體諸人，名額僅占二十分之一。論其篇幅，白話文亦只占全書二十分之一。其故爲有所抑揚於其間乎？抑亦所謂「著之空言，不如見之行事之爲深切著明」乎？此則待讀其書者之自爲論定。

其書又喜用「激射隱顯」之法，自謂：「事隱於此而義著於彼，激射映發，以見微恉。」如敍戊戌政變本末，詳見康有爲梁啟超篇；而戊戌黨人不饜人意，則見義於章炳麟篇，藉章氏之論以暢發之。如此之類，未可更僕數。故其書若僅爲敍述，不加論贊，無作者個人之意見；實則作者之意見，乃胥於「激射隱顯」中見之也。

書中有一跋文，謂：

蒐討舊獻，旁羅新聞，草創此篇，始於民國六年。積十餘歲，起王闓運以迄胡適，裒然成鉅帙。人不求備，而風氣變遷，大略可覩。革命成功，此諸公者，或推或挽，多與有力。然冒寵利以居成功者，所在多有。獨章太炎革命之文雄，而自始於革命有過慮之譚。長圖大念，不自今日。而論者徒矜其博文，罕體其深識。康南海維新之先鋒，而垂老有篤古之

論，著歐洲十一國遊記。然疑歐化，若圖晚蓋；回首前塵，能無惘然！獨梁任公沾沾自喜，時欲與後生相追逐，與之為亡町畦，若忘老之將至，而不免貽落伍之譏。乃知推排成老物，此亦無可如何之事。任公嫵媚動人，南海權奇自喜，一師一弟，各擅千秋。嚴又陵與南海、任公同時輩流，早年聲氣標榜，抵掌圖新，唱予和汝。而臨絕哀音，乃力詆康、梁，以為「社會紀綱之滅裂，少年心行之浮薄，誰生厲階，二公實尸其咎」。感慨惻愴，言之雪涕。嗚呼！神器不可以一端闚，愚民不可以浮議擾。嚴叟國士，抑何見之晚也！舉一世之人，徒見諸公者文采炤映，傾動當時；而不知柴棘滿胸，中有難言之隱，捫心不得，抱慚何窮！讀者以此一帙為現代文人之懺悔錄可也。民不見德，唯亂是聞。觥觥諸公，高文動俗，徒快一時，果何為乎！

此跋撰於民國二十一年之十二月。

其書既出，乃大獲暢銷，於民國二十五年增訂四版。有識語，乃益自宣揭其著作之意。有曰：

余讀太史公書商君列傳，敍鞅欲變法，備列羣臣廷辯之議，又著鞅自歎為法之敝以終於

篇。是書論列諸公，亡慮皆提倡宗風以開一代之新運。然利未形而害隨之。昔賢詠「一將功成萬骨枯」，吾則謂：「一儒成名，百姓遭殃。」我生不辰，目覩諸公袞袞，放言高論，喜為異說而不讓，令聞廣譽施於身；而不自知諸公之高名厚實，何莫非億兆姓之含寃茹辛有以成之。今吾儕小民，呻吟憔瘁於新政制之下，疾首痌心，求死不得。末學小生，叫囂跳踉於新學說之中，急言竭論，迷復何日！誰生厲階，至今為梗。然有自始為之而即致其長慮卻顧者，章炳麟是也。有自始舍舊謀新，如恐不力，而晚乃致次骨之悔以明不可追者，陳三立、王國維、康有為、嚴復、章士釗是也。有唯恐落伍，兢兢焉日新又新以為追逐，而進退維谷，卒不掩心理之矛盾者，梁啟超、胡適是也。博禱昧無知曉，但掇拾排比諸公之行事及言論，散見於數十年中各報章，而參證之於本集，敍次之以系統。追憶昔年誦說王樹枬之抗論詆廖平，朱一新之貽書規南海，馬其昶之上疏論新政，方在少年盛氣，以為頑朽，斥其昏庸。及今覆之，何乃不幸言中。生民道盡，驗於蓍蔡。時迫事近，其在今日，溺於風尚，中於意氣，必有以余論列為不然者。吾知百年以後，世移勢變，是非經久而論定，意氣閱世而平心，事過境遷，痛定思痛，必有沉吟反覆於吾書，而致戒於天下神器之不可為，國於天地之必有與立者。此則硜硜之愚，所欲與天下後世共白之者已。

故其書雖名「文學史」，而於當時論政、論學，一世所趨之新思想、新潮流，靡不因文而見。抑且所重者實在此不在彼。其書上編所列「古文學」，文、詩、詞、曲四類，作者達七十人。下編「新文學」三類，所列作者只十二人。而篇幅相差，尚不足二與一之比。若以上編章炳麟、陳三立、王國維三人爲四版增訂識語所特別提出者，移以合之下編康、梁十二人之列，則雙方篇幅亦幾相埒。可徵本書宗旨，及其用力所在，雖以「文學史」名，而固不以狹義之文學爲限斷。凡創高論，立新義，歆動一世，於政治、學術大起風波，號爲一世宗師，而係億兆人之禍福者，此書誦說論撰，益詳益謹，而稱之曰「廣義的文學」。故曰：

> 文學者，述作之總稱。用以會通眾心，互納羣想，而表諸文章，兼發智情。

又曰：

> 吾人何為而治文學耶？曰：「智莫大於知來。」治史之大用，在博古通今，藏往知來。蓋運會所屆，人事將變。目前所食之果，非一一於古人證其因，即無以知前途之夷險。此史之所以為貴。民國肇造，國體更新，而文學亦言「革命」，與之俱新。尚有老成人，湛深

古學，亦既如荼如火，盡羅吾國三、四千年變動不居之文學，以縮演諸民國之二十年間。而歐洲思潮，又適以時澎湃東漸。入主出奴，聚訟盈庭。一鬨之市，莫衷其是。權而為論，其蔽有二：一曰執古，一曰騖外。歐化之東，淺識或自菲薄。衡政論學，必準諸歐。文學有作，勢亦從同。不知川谷異制，民生異俗，文學之作，根於民性；歐、亞別俗，寧可強同？然而茹古深者，又乖今宜，崇歸、方以不祧，鄙劇曲為下里；徒示不廣，無當大雅。

惟茹古乖今者，既不爲當世所重；而書中娓娓而道，纚纚以陳，使後人一讀此書，乃知在當時尚有如許妖孽，如火如荼；摧陷廓清之未盡，大聲撻伐之徒虛，乃賴此書使之終不湮滅，以待後人之重加評騭。此當已爲此書之大功。至於「騖外」一途，此固本書作者食果證因之心情所屬。而別有其必欲一吐以爲快者，而又自知其違眾好、逆時趨，將不易覺鍼芥之所投；故乃一於「激射隱顯」中，旁敲而側擊，左映而右帶。或浩浩之長篇，或瑣瑣之小節，如巨石細沙，一滾而下。而又意存於此，語託於彼。不通讀全篇，不知篇中一節之所指。不兼讀他篇，不知此篇含意之所定。作者自欲以此一帙爲「現代人之懺悔錄」，然時人何嘗有此懺悔！則以此書爲現代文人之

「燃犀錄」，庶乎爲允。而作者終是閃爍其辭，蔓衍其文，使讀者如入迷宮，摸索無門；然而每一作家之本末始終，表裏內外，則固已兼包而並舉，周匝而條貫。其時唱爲白話新文學之巨子，又創「中國無傳記文學」之新說。今本書具在，豈不已爲當代數十巨子，各作一傳栩栩如生？若以當時白話新文學巨子之眼光衡量，其固得列於傳記文學之數否，姑暫勿論。然作者則自謂其書乃取法乎馬遷史記及班、范兩書。而要之今日白話新文學家之所撰集，則尚無一書，堪與倫比，或可謂竟無此等書。網羅舊聞，整齊故事，供後人爲治當時文學作一參考，固捨此書莫屬也。

二

今本書四版增訂識語所列舉之諸巨公，乃及本書作者，已盡入古人之林。而吾儕今日所食之果，則固與本書作者當時所食，同此一果，特食之益酸而益苦。而所謂「前途夷險」，則益非本書作者當時之所逆料。此尤本書之用心，所值吾儕之同情與回味也。

本書四版增訂識語所歷舉之諸公，其中惟王國維一人，本書列之「古文學」中之「曲」部。而及其晚年，則世人一以考據學推之。本書敍述王氏早年論詞、論小說如紅樓夢等，又詳著其闡

揚元劇筆路藍縷之功，而又別引其一長篇，其文曰：

自三代至於近世，道出於一而已。泰西通商以後，西學西政之書輸入中國，於是修身齊家治國平天下之道，乃出於二。光緒中葉，新說漸勝。逮辛亥之變，而中國之政治學術，幾全為新說所統一矣。而原西說之所以風靡一世者，以其國家之富強也。然自歐戰以後，歐洲諸強國情見勢絀，道德墮落，本業衰微，貨幣低降，物價騰涌，工資之爭鬪日烈，危險之思想日多。甚者如俄羅斯，赤地數萬里，餓死千萬人。生民以來，未有此酷。而中國此十餘年中，紀綱掃地，爭奪頻仍，財政窮蹙，國幾不國者，其源亦半出於此。尋求其故，蓋有二焉：西人以權利為天賦，以富強為國是，以競爭為當然，以進取為能事。是故挾其奇技淫巧以肆其豪強兼幷，更無知止知足之心，寖成不奪不饜之勢。於是國與國相爭，上與下相爭，貧與富相爭。凡昔之所以致富強者，今適為其自斃之具，此皆由「貪」之一字誤之。此西說之害，根於心術者一也。中國立說，首貴「用中」，孔子稱「過猶不及」，孟子惡「舉一廢百」。西人之說，大率過而失中，執一而忘其餘者也。試言其尤著者：國以民為本，中外一也。先王知民之不能自治也，故立君以治之；君之不能獨治也，故設官

以佐之。而又慮君與官吏之病民也，故立法以防制之。以此治民，是亦可矣。西人以是為不足，於是有「立憲」焉，有「共和」焉。然試問立憲、共和之國，其政治果出於多數國民之公意乎？抑出於少數黨人之意乎？民之不能自治，無中外一也。所異者，以黨魁代君主，且多一賄賂奔走之弊而已。孔子言「患不均」，大學言「平天下」，古之為政，未有不以均平為務者。然其道不外重農抑末，禁止兼幷而已。井田之法，口分之制，皆屢試而不能行，或行而不能久。西人則以是為不足，於是有「社會主義」焉，有「共產主義」焉。然此均產之事，將使國人共均之乎？抑委託少數人使均之乎？均產以後，將令全國之人而管理之乎？抑委託少數人使代理之乎？由前之說，則萬萬無此理。由後之說，則不均之事，俄頃即見矣。俄人行之，伏尸千萬，赤地萬里，而卒不能不承認私產之制度。則叢之洶洶，又奚為也！抑西人處事，皆欲以科學之法馭之。夫科學之所能馭者，空間也，時間也，物質也，人類與動植物之軀體也。然其結構愈複雜，則科學之律令愈不確實。至於人心之靈，及人類所構成之社會國家，則有民族之特性，數千年之歷史，與其週圍之一切境遇，萬不能以科學之法治之。而西人往往見其一而忘其他，故其道方而不能圓，往而不知返。此西說之弊，根於方法者二也。至西洋近百年中，自然科學與歷史科學之進步，

誠為深邃精密，然不過少數學問家用以研究物理，考證事實，琢磨心思，消遣歲月，斯可矣。而自然科學之應用，又不勝其弊。西人兼并之烈，與工資之爭，皆由科學為之羽翼。其無流弊如史地諸學者，亦猶富人之華服，大家之古玩，可以飾觀瞻，而不足以養口體。是以歐戰以後，彼土有識之士，乃轉而崇拜東方之學術。非徒研究之，又信奉之。數年以來，歐洲諸大學議設東方學講座者以數十計。德人之信奉孔子、老子說者，至各成一團體。蓋與民休息之術，莫尚於黃老；而長治久安之道，莫備於周孔。在我國為經驗之良方，在彼土尤為對症之新藥。是西人固已憬然於彼政學之流弊而思所變計矣。我惛不知，乃見他人之落阱而輒追逐其後。爭民施奪，處士橫議，以「共和」始者，必以「共產」終。

本書作者繼之曰：

垂涕而道，而世人則見以為迂遠而闊於事情。獨稱其考古之學為前無古人，後啟來者。

王氏以民國十六年四月，自沉頤和園之昆明湖。不幸而其言有不中，彼不見歐洲第二次世界大戰

以迄於今日，其所謂「西人因已憬然於彼政學之流弊而思所變計」者，西方人實至今未能副其所想望。然其言又不幸而言中，謂「以共和始，必以共產終」。共黨竊踞大陸，國命不斷如絲，乃王氏於二十年前已有此不祥之預言。然當時中國學術界之於王氏，不矜誇其考據，則盛推其治元曲與紅樓夢，乃及人間詞話之類。能知有此文，又能注意而鄭重稱道及之者，復有幾人？即至今日，見王氏此文，能不以爲迂遠而闊於事情者，又有幾人？然而世變日亟，我國家民族之處境日困日迫，痛定思痛，途窮思變，莫謂秦無人。苟讀子泉此書，凡其所鈎稽稱引，王氏此文，特其一例。將見當時之中國，實不如吾儕今日之所想像。憂深慮遠，發爲違眾好、逆時趨之昌言正論，尚復多有。豈不足以長吾儕今日之志氣，而啟示吾儕以此下應循之途徑？此固本書作者之微意所在，深慮所寄，而又豈徒斷斷於爲「古文學」、「新文學」爭一日之短長乎？

三

余與子泉爲同族，早年納交，相從講論有日。張君曉峯欲余爲一文介紹，苟拒不應，雖無過墓可覬，亦將感於腹痛。又念人之云亡，而典型固在，猶足爲國人所矜式。爰重翻此書，粗述梗

概，以誌追思。至其內容之詳，則讀者自求之，無俟余之覼縷也。

子泉有自傳一篇，詳其生平，羅其著述；文成於民國二十四年，時年四十九，下距其卒尚餘二十年。今明倫出版社重印子泉現代文學史，附刊其自傳。有意乎其人者，此文所必讀也。

（原載民國六十年十月臺北中華學術院編中國文化綜合研究書中）

談閩學

——壽語堂先生八十

一

中國疆域廣袤，歷史悠久，因此各地區人物之表現與貢獻，誠可謂多采多姿，各樣各式。專就廣東、福建兩地言，在唐以前，其在學術文化上有所表現與貢獻的人物，不僅是甚少，乃竟可說其爲絕無。

惟到唐代初期，廣東突然出了一位不識字的樵柴漢盧慧能，他成了佛教禪宗的第六祖。即使說他是中國禪宗正式成立的第一祖，亦無不可。自他以下，禪宗遍布全中國，五宗七葉，枝派繁興。直到五代，禪宗不僅掩脅了佛教全部，乃至成爲全中國社會人生之唯一指導。在中國思想史乃至文化史上，禪宗有其不可磨滅的甚大影響與成績，下迄兩宋而不衰。

在宋室南渡後，理學家中又出了一位在學術思想史上繼孔子集上古大成之後來集中古大成之朱子。其祖籍本屬安徽，但他生長老死在福建，朱子應亦可稱爲福建人。故兩宋理學，後人分爲濂、洛、關、閩四派，閩派即指朱子。自朱子以後八百年，治儒學者，必首及孔子，次及朱子，此亦爲一項不可否認之事實。

故在全部中國學術思想史、文化史上，自唐以來一千數百年，廣東有六祖，福建有朱子，幾乎掌其樞紐，匯爲主流；其影響力之大，其他各地區，皆莫與倫比。

二

晚清以來，直迄今茲，西學東漸，在中國學術思想史乃及文化史上，又引起了莫大變化。廣東、福建兩省，因其地處海濱，得風氣之先，人物蔚起，其有所表現與貢獻之人物，亦超然特出於其他各省之上。

其中最爲全國人所崇奉，當視爲此下中國新歷史之第一創始人物者，厥爲孫中山先生。孫先生籍隸廣東，幼年在香港受醫學教育，乃屬西方科學中之一門；但孫先生之所表現與貢獻者，乃

不僅在政治，而實更在全部人文教化方面。他所指示，固是吸納了許多西方新潮流，但同時能會通之於中國歷史舊傳統。中西新舊，治於一爐。雖其畢生精力，實已集中於其當時之革命事業與政治活動；但其意氣磅礡，聲光籠罩，則決不限於革命與政治之一端。其所揭示與號召，以及將來之發展，必當成為中國全部人文教化方面一大方針與大趨嚮。

與孫先生同時，在政治運動上，分庭抗禮，成為對立之兩派者，亦為廣東人康有為。孫先生為「革命派」，康有為為「變法維新派」。康有為初受學於其同鄉朱九江之門，粗聞宋、明理學端緒。繼又轉從四川廖季平說，主張公羊春秋，提倡兩漢經學中之今文學，以上接乾、嘉以來考據學之餘波，而實陷溺於其末流中而不能出。跡康有為之生平，實際上乃是一舊式學人，而以舊學唱新說，如據公羊唱變法，據禮運言大同，皆是。故孫先生乃從吸收西方新潮流中轉歸到中國舊傳統，康有為則是從中國舊傳統之培植中轉向於西方新潮流。在此一點上，兩人也恰成一對比。

康有為自清末主持戊戌變法失敗，下至民初參預宣統復辟失敗，其政治生涯遂告終結。但康有為自復辟運動失敗後，避居北京東交民巷美國公使館，重新翻印其清末舊著新學偽經考，其學術生命，乃方如日中天，光芒四射。此下疑古辨偽之風，甚囂日盛，乃都由康氏孔子改制考、新

學僞經考兩書所激盪而引起。康氏本以舊學唱新說，乃此下竟變成了以新說破舊學。此恐亦非康氏始料所及。然其在學術上貽禍之大，則遠過於其在政治上所貽之禍之上。

康有爲弟子梁啟超。在淸末民初，人人知有孫、黃與康、梁，只黃克強是湖南人，康、梁與中山先生則全是廣東人。但當時一般觀念，都認孫、黃乃政治人物，而康、梁則是學術人物。尤其是梁任公創爲新民叢報，提倡中國之「新民」，其說風靡全國。其在人文教化方面之影響，乃遠超其師康氏。惟梁氏亦是以舊學唱新說，實非於新學有深研。此下由康、梁流變而爲民初之「新文化運動」，轉爲以新說破舊學；而梁氏依違其間，其堅持固執之力不強，自謂「不惜以今日之我來推翻舊日之我」。而風氣日變益進，梁氏亦爲之怵目驚心。在其晚年淸華講學時，又想以提倡新說轉歸爲發揚舊學。惜其年壽不長，賫志以沒，實無補於當時。

三

以上簡單述說了淸末民初具有學術思想上重要性的幾位廣東學人。此下當略述福建方面的，最先提及辜鴻銘。他原籍福建，卻生在馬來亞的檳榔嶼。他幼年所受中國教育，應極有限。他遊學

西歐，在德國獲博士學位，又轉讀於英國之牛津。他精通英、德各國文字，又博覽羣籍，更是有關西方文哲方面者，乃極爲西方學人所重視。但他回國後卻轉而崇揚中國自己方面的一套。在當時，以深治西學來發揮中學的，辜鴻銘不得不說是唯一人物，也可說是一傑出人物。但在當時中國人一般觀念下，辜鴻銘終成爲一怪人。雖亦不得不承認他是一傑出人，但辜鴻銘終是一怪傑。

我在幼年時，曾讀過他的春秋大義。他不把傳統宋學、漢學那一套來講孔子春秋，他實是本他西學所得的一套來講孔子春秋。那不能不說是異軍特起，獨樹一幟。在當時我對西學既一竅不通，對中學也一知半解。但在舉國崇洋蔑己的風氣之下，驟讀辜著，儼如觸電般，感受到一種新鮮而異樣的刺戟，使我此後常心儀其人。我之獲讀孫先生三民主義，尚在讀辜氏春秋大義之後。孫先生融會中西新舊的說法，自易引起我之同情了。

最近程君光裕告訴我，抗戰初期，浙江大學遷去貴州遵義，還在浙江龍泉辦了一分校。主任是鄭曉滄，教務長是孟憲承。鄭曉滄教四書，卻把英文翻譯本教學生讀。孟憲承教英文，所選教材乃是當時清華教授陳福田編的大學一年級英文教本，今由此間商務印書館重印發行。程光裕是當時的學生。鄭、孟兩位我都熟。鄭曉滄譯小婦人，全國傳誦。而孟憲承留學美國回來，去清華教中文，立志圈點全部十三經注疏。在他去清華前，我在無錫中學教書，他親從上海來無錫，和

我見面，長談了一兩個小時。

程光裕說：孟憲承在浙大龍泉分校所授英文，有一課題名「一哲學家」，乃英國文學家毛姆一篇訪問記。孟憲承告訴學生，那哲學家便是指的辜鴻銘。那時的辜鴻銘，應在北京大學教書，但正值新文化運動時期，他已是一可有可無、若存若亡的人了。毛姆由友人約見遭拒，後乃專函請謁，始獲晤面。辜告毛：「我們中國，早有一段長時期燦爛的歷史文化；在那時，你們西方，則尚在洞居茹毛時代。我們中國人，知要運用甚深智慧，纔能來求統治人類大羣；你們卻認爲即憑法律與秩序便夠。今天你們憑著快槍大砲，能殺人，我們無法抵抗，你們因此輕視看不起我們；但你們那一套並不難學，待我們和你們同樣有了快槍大砲，你們的優越感，在那時，便會受考驗。」

我聽程光裕告訴我這番話，眞是恍如隔世。回憶在大陸時，留學英、美有成就，歸國後愛好中國舊學的，我所結識，人數尚多，不止鄭、孟兩位。但分散寥落，扭不轉當時提倡新文化「打倒孔家店」、「全盤西化」、「線裝書扔毛厠」那一個大風暴。此刻大陸赤化，豈不還是一種「全盤西化」？「批孔揚秦」，豈不還是要打倒孔家店，把線裝書扔毛厠？而如鄭、孟兩位般學通中西，不走偏鋒的，今在臺、港各地，也已是愈來愈少了。

我因又想起，這一百年來的中國人，確也眞不如西方人。辜鴻銘在中國已成一吐棄人物，但西方一大文學家如毛姆竟肯專誠訪問，又把辜的那些怪話專文傳述，未遭如我們般對他的菲薄，那就實在也可怪了。

待我逃離大陸，初到香港，又輾轉讀得了辜鴻銘的中庸英譯本。至今印象已模糊，只記得他不是依章依句譯，只是撮述大義，自抒己見。惜乎此書是借來看的，現在也無法再找了。我之所能述於辜鴻銘者僅止此。

四

繼續要說到嚴又陵，他也是福建人。他自幼進了海軍學校，又派赴英國深造。他和日本伊藤博文同學，伊藤博文自歎不如。嚴又陵在其海軍專業外，又深通英、法兩國當時學術思想之大要。但想來那時他對中國舊學修養是不够的。他歸國後，對中國舊學又從頭努力，把追踪先秦諸子的文筆來一一譯出他在海外所留意的幾部書。如英國赫胥黎的天演論、法國孟德斯鳩的法意、英國亞當司密斯的原富、斯賓塞的羣學肄言、穆勒的名學。那些書，牽涉到各方面，而在當

時歐洲思想界，各有其不可輕估的影響力。我在幼年時，也曾一字不遺地逐部細讀，使我約略知得西方學問之一鱗片爪，此皆嚴氏之功。當然也不止我一人。使當時中國人略知西學，嚴氏的貢獻，幾可說無與倫比。

由於嚴又陵，連帶想及林琴南，兩人同籍福建之侯官。林琴南治桐城派古文，由歸、方上研史記。他不通英文，以偶然機緣自說是用史記筆法來翻譯西方小說。不脛而走，絡續譯出了一百種以上。我對林譯小說，雖不曾每部必讀，但至少也讀了它十分之六。我之對於西方文學，稍知皮毛，則皆由林氏。康、梁對中學有基礎，但對西學，所涉甚淺，只不勝其嚮往追慕之情。但我讀康、梁書，對西學毫不知入門，而對中學則多滋誤解。我讀康氏書，如孔子改制考、新學僞經考等，初讀幸能即知其不是。但讀梁氏書，如中國六大政治家，尤其是王荆公一書，初讀極所愛重；嗣後讀書日多，乃知其亦無往而非偏見。我不知經歷了多少年，繞了一大圈，纔能跳出他範圍。大概和我同時一般人，多讀康、梁書，實際上，多不能於西學有入門，卻多對中學增誤解。直到康有爲十一國遊記、梁啟超歐遊心影錄以後，他們親履西土，見解轉變，但已無補。康、梁最稱爲清末民初之開風氣人物，但他們所開風氣，只是破舊，實非開新。他們似乎一開始便對政治太感興趣，而且也太心急。康有爲主張大變、全變、速變。康、梁在清末時代學術思想方面，

實應歸屬於革命派。至於嚴、林兩位，對政治興趣，都不如康、梁積極。在學術思想方而，也沒有康、梁般的激昂的革命情緒。因此對學術工作，乃能埋頭苦幹。他們兩人之譯事，其實乃是眞開風氣，於西學有介紹，於中學無破壞。嚴又陵晚年，對於中西學之評騭，其意見似有大轉變，觀其與熊純如諸信札可見。

民初新文化運動，則只是走了康、梁路線，致力在破壞中學，並不致力在介紹西學，所以對譯事不甚提倡。他們只說整理國故，卻不注重傳播新知。主持新文化運動的幾位大師們，都看不起翻譯。極少由他們親手來翻譯幾部西方有分量的書。卻對嚴、林譯事，恣其攻擊。似乎要通西學，惟有到外國去留學，直接通外國文，讀外國書，聽外國人指導。一經中國人手，便無價值。但我常想，我讀中國書，有分量的，那裏是每一部書全能通曉，全無失誤。嚴、林所譯縱有差失，但我讀了，總還知得一大概。我此下亦曾讀了不少新文化運動以後的翻譯書，但興趣總不如讀嚴、林所譯書之濃。追求那些譯者在學問上之其他表現，似乎亦多比不上嚴、林二人。而且能出國留學又是學人文思想方面的，最多亦只能占全國識字讀書人中千萬分之一；非經譯事，如何向國人提倡西學？佛教來中國，魏晉南北朝以迄隋唐，通梵文，直接去印度留學的，能有幾人？一輩高僧，深研佛學，皆憑翻譯。若論新文化運動以後之翻譯工作，怕最多卻在馬克思共產主義

一面。那時在上海租界一亭子間裏從事苦譯出書的眞不少。今天的大陸赤化，此輩也不爲無功。

在新文化運動時期，龔定菴「但開風氣不爲師」一語，極爲流行。當時所要開的風氣則在西化。但他們心中的大師，則終在西方，不在中國。那時中國人所能做的，好像只在且先破壞自己這一套，不在傳進西方那一套。儻使在南北朝時期，一輩高僧們，如釋道安、釋慧遠、竺道生之流，不盡力來宏揚佛法，卻只來作打倒孔子、廢止漢字的運動，只指導有志信佛的且往印度讀梵文經去，恐怕中國歷史上，也永遠不會有佛法。所以我認爲清末民初，實際上，廣東學人如康、梁也早已在作新文化運動，早已在做西化運動；而福建學人如嚴又陵、林琴南，努力譯事，終爲不可非薄，終是功多罪少。讓我們多知道一些西方的，總比要我們多破壞一些中國的好一些。

五

說到此，乃不免要連帶述及吾友林語堂先生。他亦是福建人，他籍貫在閩南，與辜鴻銘爲近。他早年知名，也似乎他的英文學養更超過其中文學養之上。他留學美國與德國，於西方文化乃是一親炙者。但他中年以後，重去美國，久滯不返，他卻把英文來介紹中國。或是著作，或是

翻譯，而以此蜚聲國外。他並不像康、梁，但也不像嚴又陵，卻有些像辜鴻銘與林琴南。尤其是林琴南以文學家身分翻譯西方文學到中國來，林語堂則也以文學家身分翻譯中國文學到西方去。今天西方人知道中國有一林語堂，卻多過了往年西方人知道中國有一辜鴻銘。

今年是語堂先生八十大慶，一輩相知，都要爲他撰文祝壽。我是一個不通英文的人，上面所述說，自孫中山先生以下諸人之書，我多曾讀過；卻只有語堂先生蜚聲國外的書，我卻不能讀。我所以述說上面幾個人，因我自稍知讀書以來，受他們影響太大了。語堂先生較之上述諸人，應屬後輩。他和我同年，我和他相識已在抗戰時期，正式締交爲友，這已是我們七十以後的事。我因要爲他祝壽撰文，因而連帶想起清末民初一輩福建學人，而連帶想及同時一輩廣東學人。那只是我一人之隨時感想。幸而我自己既不是廣東人，也不是福建人，我沒有在此文內提及其他各地區同時同樣有名望有貢獻的人物，想也不至爲其他地區人責怪。至於廣東、福建人何以在此時期恰有此看來顯屬不同之兩種表現，其間或深或淺，應有許多可加說明的；恕我此文，不及詳說了。

（民國六十三年十月十四日聯合報副刊）



憶湯錫予先生

一

當前世界人類種種災禍，正本清源，一切應歸極於人類思想問題上。就歷史演變言，全世界人類思想大體可別爲三型：一中國，一印度，一歐洲。孔子、釋迦、耶穌爲其代表人物。穆罕默德創始回教，應與耶穌同歸納於歐洲型，不再細作分別。

中國自東漢時期，佛教即傳來。唐代時，回教亦即在中國流行。釋、回兩教，得在中國傳統下平安相處，發芽生長，至今不絕，此爲中國社會、中國文化傳統所特有，其他民族甚少其例。

二

吾友湯錫予，少年報考入北京清華學校留美預備班。其時校中缺一國文課教師，即命錫予以學生身份充任，其時錫予之國學基礎已可想見。及留學美國，進入哈佛大學哲學系，獲博士學位，則其對西方哲學之研尋亦有成績。歸國後在南京中央大學哲學系任教，又好學不倦，屢去支那內學院從歐陽竟無聽受佛學，則其於中、印、歐三方思想之同有造詣，亦可知。

其後遂轉應北京大學聘。余是年亦轉任教北大。某日，錫予來余寓，適余外出未相值。翌日，錫予母來告吾母：錫予少交遊，長日杜門枯寂。頃聞其昨來訪錢君，儻錢君肯賜交，誠湯家一家之幸。翌日，余亟趨訪，一面如故交。錫予告余，在北大任教主要爲東漢魏晉南北朝「中國佛教史」一課。此課在中大已任教有年，並撰有講義，心感不滿，須從頭撰寫。余心大傾佩。余授課有年，所撰講義有不滿，應可隨不滿處改寫，何必盡棄舊稿，從頭新撰。因知錫予爲學，必重全體系、全組織，絲毫不苟，乃有此想。與余輩爲學之僅如盲人摸象者有不同。然錫予與余乃絕少談及其治佛學之經過，及最近重新撰寫講義之一切。

隨錫予來北京後，又來蒙文通、熊十力兩人，皆與錫予同在支那內學院聽歐陽竟無佛學者。時十力對歐陽竟無唯識新論有意見，撰文駁斥。四人相聚，文通必於此與十力啟爭端，喋喋辯不休。自佛學又牽涉到宋明理學。遇兩人發揮已意盡，余或偶加一二調和語，錫予每沉默不發一言。有時又常與梁漱溟相聚，十力、漱溟或談及政事，余亦時參加意見，獨錫予則沉默依然。其時北平學術界有兩大爭議：一爲胡適之諸人提倡新文化運動，主西化，曰「賽先生」、「德先生」（即科學、民主）；又主「哲學關門」，亦排斥宗教。一則爲時局國事，北京阢隉在前線，和戰安危，眾議紛紜。獨錫予於此兩爭議一無陳說。

但錫予亦決非一佛門信徒，處身世外者。錫予有老母、有長兄，其妻室、其子女余皆熟稔。錫予之奉長慈幼，家庭雍睦，飲食起居，進退作息，固儼然一純儒之典型，絕不有少許留學生西方氣味。而其任職處事，交遊應世，又何嘗有少許佛門信徒之形態。然則錫予之爲學似一事，其爲人則又似一事；而在錫予，則融凝如一，既不露少許時髦之學者風度，亦不留絲毫守舊之士大夫積習。與時而化，而獨立不倚。「極高明而道中庸」，錫予庶有之矣。

故錫予既不可謂是一佛學家，亦不可謂是一西方哲學家。既非擅交際能應世，亦非傲岸驕世，或玩世不恭。錫予之畢生好學，劬勞不息之精神，則盡在其爲人處世之日常生活中表現。徒

讀其書，恐將終不得其爲人。徒接其人，亦將終不得其爲學。錫予之爲學與爲人，則已一而化矣。余與錫予交，不可謂不久，不可謂不親，惟所能言者，僅如此。

孟子曰：「柳下惠聖之和」，錫予殆其人乎！居今世，而一涉及學問，一涉及思想，則不能與人無爭，而錫予則不喜爭。絕不可謂錫予無學問，亦絕不可謂錫予無思想，而錫予獨能與人無所爭。但錫予亦絕非一鄉愿。中庸言：「苟非至德，至道不凝焉。」人性有異，而德不同。伊尹之任，伯夷之清，皆易見，亦易有爭。錫予和氣一團，讀其書不易知其人，交其人亦絕難知其學，斯誠柳下之流矣。

今再擴而論之，世界人類三大型之思想，亦盡由於民族性之相異。而民族性相異，則根據其區域之天時地理積久醞釀而來。亦可謂歐洲型近於伊尹之任，印度型則近於伯夷之清，而中國型則近於柳下惠之和。故歐洲型一主於進，印度型一主於退，而中國型則主執兩用中。即中國高僧，亦多爲慈悲救世而出家，不爲逃避生、老、病、死之四大苦痛而出家。而其救苦救難，亦似偏少耶穌之十字架精神。唯謂中國人乃無視於一世之苦難，則大不然。則錫予之爲人爲學，與世無爭，而終不失爲一性情中人，亦正見其爲一有意於致中和之中國學人矣。

三

余與錫予交，其時已成先秦諸子繫年，方為近三百年學術史。錫予告余：「君好藏竹書紀年，古今異本幾盡搜羅，予竊慕之。願藏高僧傳，遇異本必購取。」其日常隨身亦必携一本高僧傳，累年如是。則佛、法、僧三寶，錫予所慕，最在「僧」之一寶；即此一端可以想見其為人為學之大要矣。「人能弘道，非道弘人」，當由僧侶來宏揚佛法，非可以佛法來宏揚僧侶。錫予之為人為學，則非欲以僧侶來宏揚佛法者，實乃以中國人來宏揚中國傳統之道。此則讀錫予書者不可不知也。

余之近三百年學術史成稿，草為一序，曾論及南北朝之南北為學相異。錫予告余：「君此一意，對予編寫佛教講義啟益良多。」則知錫予為學無門戶、無界域，和通會合、不自封閉之精神所在矣。而如余以一不通西方哲學、不通佛學，僅僅稍窺中國幾本古典籍，亦得與錫予為密友，豈不可從此想像其為人為學之大要乎？

及錫予書成，已抗戰軍興。余屢勸錫予為隋唐天台、禪、華嚴三宗續有撰述。錫予謂心力已

痒，亟求休息，無他奢願矣。及余國史大綱成書，詢錫予以此下爲學當先。錫予告余：「君於古今典籍四部綱要窺涉略備，此下可開始讀英文書，或窮研佛典，求新接觸，庶易得新啟悟。」錫予之意，非欲余改途易轍。「日知其所無」，乃能「月無忘其所能」。錫予之治佛書，正多從中國典籍至西方哲學中悟入，而豈如近代專家之學即就佛書爲佛學之所能同類並視乎？

是年余與錫予同離昆明赴上海，又隨余同赴蘇州。沿街英文書滿目皆是，錫予爲余選購三書，囑先試誦。余語錫予，街頭英文書堆積如山，何竟爲余僅選此三書？錫予言，君北平所藏五萬册書，今皆何在？試先讀此三書入門，何早安排，爲此奢圖？余之開始讀英文書始此。然一年後，即轉赴成都，誦讀英文書工夫，遽減即止。而於佛書，亦少精研。余之孤陋一如往昔。回念錫予此一番語，豈勝悃然！而余與錫予，自蘇州別後，亦僅得兩面，亦不稔錫予此後爲人爲學之詳矣。

余與錫予交最久，亦最密。自初相識，迄於最後之別，凡追憶所及，均詳余之師友雜憶中。此書最近方付印，不日出版，均不在此贅及。今聞北京有錫予紀念論文集之編印，欲余爲一文。回念前塵，一一如在目前，亦一一如散入滄海浮雲中。人生如是，豈爲道爲學亦復如是？不得起錫予於地下而暢論之。不知讀錫予書、紀念於錫予之爲人爲學者，意想復何如？臨筆愴然，豈勝

欲言！

錢穆，時年八十有八。

（民國七十二年七月北京中國哲學史研究總第十二期，又收載北京大學出版社燕園論學集，原題爲憶錫予。）

旁觀者言

一　引端

丁（文江）、張（君勱）兩先生的辯論，一時引起許多人的參加，算是熱鬧極了。我也久想下一些批評，可是懶於動筆。今天夾著十多個喧雜的旅客，坐著條搖兀的小船，要經歷六、七小時的路程，眞是沉悶極了。我想就趁此機會，胡亂寫一些我的見解。固然文字難免草率，但是裏面的話，也懷蓄得久了，不是隨時胡拉。至於下面引到丁、張幾位的話，原文語句均已忘卻，不過約略記其大意。

二　科學家的人生觀

張先生說：「科學是給人類利用的，不是用人類的東西。但人類既然要用到科學，當然不得不俯就科學的尺度。譬如你要坐船，便不得不適應船上的生活。」張先生又說：「各人有各人的人生觀，彼此無從統一。」在張先生的語氣裏自然容許有「科學家」一派的人生觀在內。我的意思很多，現在便從科學家的人生觀一面逐次引申說下。

甲、尊重事實　科學家最重要的精神，是承認事實而尊重事實；他們應用到他們的人生觀上，自然應該是一種尊重事實的人生觀。大凡神秘的、感情的、倫理的各派人的人生觀都帶有幾分輕視事實和超脫事實的傾向。兩方的異點，比較起來，一方是客觀的、平等的看視外物，而一方則爲含有主觀的、好惡的對於外物夾雜了價值高下的評判。考慮到人類起源的問題，人們爲好惡的私心所驅逼，都願意曉得人類是天生的、神造的，從此好把人類的價值高出於一切動植生物之上。但是科學家把許多事實列舉出來，告訴我們說，人類和下等生物本來是同祖的、一原的。他們沒有顧憐到人類的地位要從此降低。人類都喜歡想，人是地球上的主人翁，地球是居天體之

中心，從此人類的地位，像是宇宙中的至高無比的一般。但是科學家列舉事實，證明人類在宇宙中的渺小，而譏切人類自己的誇大。所以我想正當的科學家的人生觀，第一條件便應該是「尊重事實」。

乙、平等觀　因為科學家把尊重事實的精神來觀察外物，故覺得外物畢竟平等。一個大聖大賢的心理，和一個瘋狂病人的心理，在尋常人看來，一個是可愛好的，一個是可憎惡的；一個是應該尊敬的，一個是應該鄙棄的；顯然有鴻溝之界劃。但是在科學家的眼光裏，兩種心理，同為現世人類的事實，同有重大的關係值得研究和探討，並沒有善惡、是非、高低的區分。一根地上的小草，一隻顯微鏡底下的小生物，一個幾萬萬里的星球，一件人類忽略不經意的、平淡的自然變化，到科學家眼裏，和驚天動地蕩精搖魄的人間事實招到同等的注意了。蘋果墜地，這在普通人看來有什麼善惡、是非、值得注意的價值呢？所以我想科學家的人生觀，確有與眾不同的第二條件，便是對於事實之「平等觀」。

丙、條理密察　科學家對於事實的平等觀，並不是漫無分別。他的能事，是在把各種事實詳細探求出他的前因後果相互的關係來。神秘派的、感情派的、倫理派的人們，對於外界事實，往往有一種直率的口吻，說這是自然有的，或是說這是不應該有的。但是在科學家的口裏，他們決

不如此說。事實的出現，定有他出現的原因，不能說他自然有。既有他出現的原因，便也不應說他不應該有。科學家只叫人知道在如何條件之下，某事實便會有；在如何條件之下，某事實便會無。這種態度，應用在人生觀上，當正可有絕大之影響。譬如論到家庭問題，說他是天然的罷，便懶了人們改革的心願。現在曉得家庭的組織，並不是天生便如此了，並不是理所當然了，鼓動起人們改革的希望和勇氣。但是家庭之間充滿了厭惡、咒咀和衝突，兒子覺得父親是可厭惡的，丈夫覺得妻室是可咒咀的，人們的集合便是罪惡苦痛，感情之流露便是衝突，這不是現在中國家庭新舊交代的現狀嗎？一般人怪他是物質生活之流弊，是科學教育之傳毒，我想科學那肯承受呢？科學家對於這種問題，一定能根據事實，描出他的來因去果，求一個圓滿解決的方法。只因他因果的觀念深了，所以不看得事實的善惡，（都是條件下的產兒。）不見得吾心之好惡，（都要在條件下去解決。）低著頭承認他，平著氣含容他，細著心查察他，按著步驟去改變他，這是科學家應該的。我所以說科學家人生觀的第三條件，應該是「條理密察」。

爲免冗長起見，論科學家的人生觀暫止於上舉之三條。

三　科學家與內心精神之生活

張先生是注重內心精神之生活的。丁先生說只有在研究科學之狀態底下有精神的生活。林先生反駁說，離了顯微鏡又如何呢？我想說只有在研究科學時見精神，顯見是太狹隘了。但是科學家斷不要害怕自己給人家逐出精神生活的圈外去，誰也不肯信科學家的生活是沒有內心精神之生活。張先生是要提倡宋、明理學來力挽頹風的。我想爲我理想中之科學家辯護，根據上列三層爲科學家下幾條總目的褒頌是：

甲、襟宇闊大。

乙、心氣和平。

丙、思理細密。

這都是宋、明理學家思想中之人格評語。至少科學家中有幾個是擔當得下的。

四　丁先生的態度

我想繼此批評丁先生的態度，因爲丁先生自居於擁護科學而出與張先生辯難。他說：「『玄學鬼』在西洋混了好幾百年，現在沒飯吃了，混到中國來。張君勱給玄學鬼怪上了，我們應該打破他，不然，科學前途就受障礙了。」

這番話實在很風趣。他又說，他的話過高深，恐讀者不明了，所以把風趣的話來引起看客的興趣。但是看客們的興趣引起了，疑問也隨之而起了。他說玄學是鬼怪，科學儼然是神仙，很可惜這是價值之評判而不是事實之敍說。這且不管。

甲、「玄學鬼」在西洋到底有沒有一碗飯吃啊？

乙、西洋的科學家用什麼方法打逃這個「玄學鬼」的？（我想第二條更要緊。倘使第一條是事實，我們只要把西洋人的老法術來參考應用，不愁中國的玄學鬼打不逃。）

丙、西洋的「玄學鬼」，是不是給科學家駡他們是鬼怪，所以沒有飯吃逃掉的呢？否則何以丁先生站在科學的地位，而用神秘派、感情派的口吻？

五　神仙的法寶——拿證據來

「拿證據來」，丁先生說是科學家的法寶。可是法寶雖靈，依我看來，至多把來做一個護身符，不給「玄學鬼」迷上。若要收「玄學鬼」，恐怕還非這件法寶的能事。丁先生有意要替科學前途打倒「玄學鬼」，最妙的方法不在乎說「玄學鬼」不應該存在，而在乎細細研究出「玄學鬼」怎樣出現的道理來。譬如心理學家斷不應說你不應該發狂，他只應該研究人家發狂之原由，而想一個方法來破除。丁先生說科學可以把人生觀統一，但是丁先生自己先不肯低首下心的承認事實，平心靜氣的把事實研究，而想一個合理的解決方法來，（這不是說丁先生的地質學，是說他的「打玄鬼學」。）我認爲對於科學家應有之態度已經缺憾了。

六　科學與國家主義

張先生反對科學，說近世國家主義也是科學之流弊所致，所以要提出形上的內心生活來補偏

救弊。詳細待我慢慢下批評。我現在要說的，科學並非與「世界主義」立於恰相反對的地位。人類眞心要走向「世界主義」上去，我雖不說完全要靠科學，科學到底也可以效萬一之微勞。羅素可以說是受過科學薰染的一個人，他對於這次歐洲大戰爭所下的觀察批評和以後人類應該走的路的提供，也不好說他一些沒有科學的頭腦。即使說他充滿著科學的精神，也不十分過分。安見得科學與「世界主義」的相違反呢？但是羅素的書中盡力提倡解放人類各種的正當衝動而使之自由，對於宗教、文學、美術等等均有相當之意見，卻不似丁先生似的把「科學」兩字抹殺其他一切。不曉丁、張兩位先生對他感想如何？

七　暫告結束

我的旅程完了，在這旅程中間，那能一心一意的做文字？其他還有好多的話，我只好有相當機會再說。

（民國十二年上海時事新報學燈）

復張君勱論儒家哲學復興方案書

君勱先生道席：蒙賜長翰，籀誦再四。深識鴻議，曷勝佩仰。尤幸鄙陋向所持論，乃與尊旨十符其九。既獲高賢之印證，益增淺衷之自信。惟有一端，耿耿於懷。竊謂學風之敝，由來已久。人輕實學，而矜驕虛。欲挽頹波，殆非易事。鄙陋所守，乃期於寂寞淡泊之中，闇學潛修，苟有一得，不患來者之不如。縱令舉世掉頭，亦將求嚶鳴於隔代，期賞音於來葉。天地閉則賢人隱，遯世无悶，獨立不懼。區區微尚，竊慕於此。豈不欲出其所有以易一世，無論內顧空虛。抑今日之局，誠曠古未有之大變，誠使尼丘復起，正不乏大聲疾呼，持梃奮擊之徒。各尚意氣，各樹門戶，而豈口舌之可爭！與影競走，不如退藏而匿迹。自問數十年來，薄有撰述，雖多感觸於當生，終特馳騁於往古。平章學術，辨別是非，終不臧否及於時賢。雖畢生厠身黌舍，亦從未收召門徒，自榜旗幟。苟遇有志，亦僅勉以埋頭闇修而已。此非胸無涇渭，亦非情存畏怯，良以姿

性近狷，結朋徒、立黨類、廣聲氣、攬權寵，心之所恥，惟恐類之。斯固於道未宏，抑私衷亦欲以此易世趨。區區之情，當爲大君子之所諒也。客冬徐君復觀來函，知先生與唐、牟、徐諸君，方欲草擬中國文化宣言，邀以署名，當即復函婉謝。自念吾儕各有著作言論，流布人間。臭味相近，識者豈所不知？而爭風氣、持門戶者，正將因此張其旗鼓，修其壁壘。夜行疑鬼，則互相呼嘯以自壯。方將拯之，轉以溺之，於彼於此，兩無補益，故不欲多此一追隨耳。頃荷來示，屬望殷勤，愧不敢任。而謂儒學復興，有待於多方面之分途並進。竊不自揆，庶幾於此分途之中，自效駑劣，不憚十駕，或堪有所到。是亦所以仰報大君子之深情雅意於萬一也。率述鄙懷，惟加諒宥，並望進而教之爲幸。專此順頌

道安。不備。

中華民國四十七年五月三十日錢穆拜啟

（民國四十七年七月香港再生雜誌一卷二十二期，題答張君勱先生論儒家哲學復興方案函，今據作者原稿改爲本題。）

關於中西文學對比

——敬答梁實秋先生

一

在思想與時代月刊第十二期，刊我中國民族之文字與文學①的下半篇，論及中西文學對比。頃見中央周刊五卷十三、十四兩期，有梁實秋先生略論中西文學之比較一文，專對鄙文有所質難。梁先生文中屢屢說及我之「大膽」，其實我自知只是一個謹慎小心人，說不上大膽。但我平素卻實在喜歡大膽、贊成大膽、仰佩大膽的。常思筆在我手，舌在我口，害怕些甚麼？顧忌些甚麼？循循娖娖，效婦人女子態，學爲鄉愿，闇然媚世；何不自傾吐，何不自抒寫，何不自闢戶牖伸首天外？眾口一辭，無刺無非，蟣虱處人褌中，豈不可憐？猶憶少年時偶然聽到陳同甫「推倒

① 編者按：此文已收入中國文學論叢中。

一世豪傑，開拓萬古心胸」的話，便覺此話有味動人。稍後，智識漸開，始知孟子所謂：「我知言，我善養吾浩然之氣，其氣至大至剛，以直，養而無害，則塞於天地之間。」又是另一番胸襟、另一種氣魄、另一個境界。我自問不能及陳同甫，何敢妄覬孟子！然而孟子、陳同甫的話，在一般人看來，自然是屬於大膽的。我又憶少時看三國演義，趙子龍渾身都是膽，姜伯約膽大如斗；看到此等處便喜歡，便傾倒佩服。現在梁先生屢說我膽大，若是說我文字的氣魄風度，譬之三國人物，近似趙常山、姜天水一流，我豈不歡喜慚愧！然而讀者至此，一定不禁要竊笑我的愚戇。因爲梁先生文中說我「大膽」，似乎並不是此種的大膽。梁先生似乎在笑我儘說外行話，責備我不肯睜開眼睛，卻一味閉眼瞎說。梁先生是當代文學名流，「溫柔敦厚，詩教也」，梁先生正爲深受詩教，因此蘊藉其辭，婉委其說，屢屢的說我大膽。梁先生自然不在勸我作學術界中之鄉愿，只在警戒我少說外行話，睜睜眼睛，莫儘閉眼瞎說。說到這裏，我豈不自知我對中西文學全是外行，凡所云云，全如閉眼瞎說。此事毋容掩蓋，亦不可掩蓋。我豈不知今日學術昌明，大家多該專精一業，各就自己一門裏說自己的內行話。如我愚拙，學無所長，則不妨不開口。若不就本業，儘說外行話，自居「海派」之流，豈不爲人齒冷，這層我亦懂得。詩人有曰：「知我者，謂我心憂；不知我者，謂我何求。」我偏偏明知故犯，閉眼儘說外行話，我實自有心憂。然

而由此說去，便眞要犯大膽之罪，我不得不在此按下不說。但我想邦人君子，無論識與不識，肯關懷到我的文字，如梁先生其人者，當不在少數；在我心中都是十分感激。我實應該借此把我可說的話約略說幾句，敬對關懷我文字之諸君子藉作一番請教。

二

我一開始便是一個學術界的門外漢，本說不上講學問，實在是全無所知；而一番向學之誠，則自問數十年如一日。因爲始終徘徊在學術界的大門之外，因此始終對大門裏的學術界感到無限的嚮慕與熱忱。一切學問，在我全屬不知，因此全屬新奇，全覺愛好，一樣的要東張西揑，望門投止。少年時積習已深，排除爲難。我非不知專家門面之可貴，但我早已養成此種心習，常喜歡多方面的聽，多方面的看，遂不知不覺向多方面去想。胸中想得高興，便不禁出之口舌，形之筆墨。我亦自知此等全屬外行瞎說，但在我胸中則終算經過了一番思索，卻並不是隨便說之也。

我早在多年前，常常聽別人說黑格爾。我並不懂哲學，更不懂西洋哲學，亦不能眞切研究。只聽人家說到，便禁不住自己亦想去看。我曾看過黑格爾的歷史哲學，自然是一册中文的譯本，

但我看不幾頁，卻使我大吃一驚，他老人家把世界文化自東向西的排列成行，中國不幸站在最東邊，便爲此翁隨意糟蹋一番。由此漸漸向西，說到德國，便成至高無上。在我外行人眞是聞所未聞，見所未見。我想黑氏誠是如我少年時代所想慕的陳同甫一樣，够得上「推倒一世豪傑，開拓萬古心胸」了。但恕我大膽，我禁不住要向凡關懷到我文字的邦人君子面前說一句直率話。我不知如何自己常想，我所懂得的西方，似乎並不比黑氏所懂得的東方更差些。

正因我傾慕黑格爾，卻使我膽子漸大，有時亦要說到西方人與西方事。

在我的實情，嚴格說來，不僅不懂得西方，實在也不懂得東方。但我愛聽人談論，我亦留心看別人底文字。恕我大膽，我有時也禁不住要想，我所見所聞邦人君子，談論中國、談論東方，有時也竟如黑翁般，似乎是站在西邊說東邊。有時則或許竟像我一樣，站在門外說門內。我畢竟自己以謂是一個小心人，我常禁不住感得同時別人似乎多比我膽大。正因爲我喜歡贊成仰佩膽大的，因此上又時時鼓起我的勇氣來。然而正因此故，遂使我不知不覺儘自閉眼說外行話。

而且我還有時如此想，睜眼人亦未必眞有見。「心不在焉，視而不見」，此事盡人皆知。試看十字街頭，儘多睜著眼而徬徨莫知所往的。亦儘有瞎子盲人，在街坊人羣中，一意孤行，他卻自知歸趨，自有途轍，不怕迷失。外行話，有時亦較內家互有得失，各具短長。未必內家全是，

外行全非。蘇軾詩：「橫看成嶺側成峯，遠近高低各不同，不識廬山眞面目，只緣身在此山中。」身在廬山中，遠近高低，橫看側看，自然是一位廬山專家了。然而蘇軾偏要說他不知廬山眞面，而且說他只爲做了廬山專家，故而不識廬山眞面。可見睜眼的內家有時轉而糊塗了的也有。

以上云云，全是題外生枝，全不關涉梁先生對我質難的文字。然我草此文，本不是對梁先生有所答辯。我只爲梁先生關懷到我的文字，同時連想到國內必有很多人，無論識與不識，也如梁先生般肯關心我文字的，或許都在後面懷疑或惋惜我，爲何如此大膽，儘閉眼說些外行話。我爲感謝此種深情厚誼，便坦白粗率的說出這一些。這只是一些忠悃之愚誠，在文字上說，似乎節外生枝，而在愚意則不啻開宗明義。因此便儘先說盡，下面再逐一對梁先生文細細說下。不過下面所說，依然不是有所答辯，依然是些自道其愚，一面請教，一面感謝而已。

三

梁先生說我的文章：

劈頭就說：「中西文學有一個極顯著之異相，即西方文學常見光怪陸離不脫地方性，而中國文學則常見為高瞻遠矚不脫世界性。」這是很大膽的一個論斷。

梁先生說：

以語言文字論，世界上任何國家之語言文字皆不脫地方性，中國的在中國境內通行，等於英國、法國的各在英國、法國境內通行一般。我們不可一方面把中國語言文字當做一個單位，另一方面把雅典、羅馬、法、英、德、意合起來當做一個單位。

梁先生此話再明白沒有，而且無可辯駁。而鄙文則正蹈梁先生所說之病，竟把雅典、羅馬、法、英、德、意合起來當做一個單位看了。但在我愚拙，則當初本不照世界現勢地圖一國一國分開看，只把東方和西方籠統言之。我把雅典、羅馬、法、英、德、意合起來當一個單位，便是所謂「西方」或「歐洲」；把中國代表了另一單位，便是所謂「東方」或「中國」。如此一來，我想中國徑可代表東方或中國之整個，因此說他是「世界性」，而法、英諸邦，無論如何，各各代表不了一整個之西方或歐洲，因此說他們不脫「地方性」。我是一個愚拙人，好用笨思想，我想當

羅馬愷撒時代，他們當時人看目下之英、法諸邦，自然亦只當他是一地方，而他們心目中的羅馬帝國，自然也當是一世界。這種話，自然又是大膽閉眼在說外行話，因我不能引經據典在文獻上找證明，不知羅馬愷撒時代人究否如此想、如此說。

梁先生又說：

我們應該記得，拉丁文有一千多年的歷史，至於近代法文、英文、西班牙文，均在廣大區域中通行，並不限於國界，似乎較中國文字更躋乎大同。

這也是千眞萬確，無可懷疑的。但是在我愚拙，對這些處的看法，又與梁先生不同。拉丁文雖通行西方一千多年，但終於倒塌下來，成爲死文字，而中國文則四千年來始終還是中國文。在整個西方的時延上看，拉丁文也只佔了一個部分，即等於空間上之一個區域，而中國文則在整個東方的時延上佔了一整個。因此我說中國文是「世界性」的，而拉丁文是「地方性」的。此所謂「世界性」，自然不是說中國文永遠流行於世界之各地。至於目今英、法諸邦之語言文字，雖推行於世界各地，較中國語言文字若更爲大同；然照愚見，則依然不這樣看。萬一安南脫離法國之羈軛，印度獲取對英之自由，我想安南人、印度人未必仍通用英、法文與英、法語。日本人在中國

淪陷區，便禁止中國人操英語、用英文，他們只強迫我們改用日語與日文。然而此等全不在乎我所要討論的題旨之內。我並不在根據國防疆界來衡量語言文字，我只根據文化單位來衡量語言文字。在東方文化、中國文化單位之內，中國文是世界性的。在西方文化、歐洲文化單位之內，無論古代之拉丁，近代之英、法，到底不脫地方性。

至於我用「光怪陸離」、「高瞻遠矚」等字樣，亦就實而論，並非故意渲染，有所軒輊。我沒有到過歐洲，讓我大膽設想，儻使一旅客，漫遊全歐，費時半年，所到各地，把每日報紙收集保存。在此旅客，若是一位精通各國語言文字的博士，自然對此各國文字胸中雪亮，一視同仁，沒有甚麼新奇可言。然而儻此旅客，把此一束漫遊半年所得之各報紙，送與鄙人，則鄙人對之自然要生一種目迷五色、光怪陸離之想。又倘使另一旅客，費半年時光漫遊中國，所到各地，亦每天把各地報紙收集保存。我想這一束報紙，無論多少，依然是面目單純，合乎我所說的「臍乎大同」。我們不用遠論，只想一個中國東北角上的黑龍江省或哈爾濱人，他可以一目認識中國西南角上雲南省昆明城的報紙上的字，我們自可說他「高瞻遠矚」。而同樣一個人，在倫敦、巴黎、柏林、莫斯科等等城市，卻要遇見如此奇形怪狀的多種文字，則自然有些近乎「光怪陸離」了。

四

我的愚拙之見，其實只此而止。只是一個愚拙人之簡單的笨想法，根本談不上所謂「比較文學」。我全篇文字亦即本此說去，譬如一門外漢窺看門內事，只從一個門縫之隙裏竄去。又譬如一個瞎子，走出大門，心下留神，只向一方面一路程走去。現在梁先生讀我文，劈頭就覺得我大膽，自然下文云云，將無所往而不見其爲大膽。一個瞎子閉著眼邁步起身，已是大膽之極。自此步步前行，直到他走到他所要到的地方，自然是步步莫非大膽，否則便將寸步難行。

我既大膽的說中國文學常帶世界性，歐洲文學常帶地方性，但歐洲文學裏未嘗不有如古代之希臘、拉丁般各佔有一時期之世界性，而中國文學裏也未嘗不處處或時時見其雜有濃重之地方性；然而我所云云則重在一種通觀古今之趨勢。若一段一段割截說之，自然像是我之大膽。所以我說中國文學以「雅化」爲演進，西洋文學以「隨俗」爲演進，這裏注重的在「演進」上，「雅化」、「隨俗」只是偶然借用了李斯文中的一句話以謂雅俗，亦並不含有褒貶。「雅」、「俗」相對，雅只是範圍較大的，俗則是範圍較小的。雅化只是向心的世界化，隨俗則是離心的地

方化。這依然是隨著上文而來的幾句話。梁先生舉了許多例證，說明各國文字無不雅化，從反一方面說，則自然各國文字亦就無不隨俗。其實此等例舉不勝舉，在我愚拙，則只就其分量大小上說。英國文誠然有他的雅化處，如梁先生所說，而我還是說他不雅化；此因梁先生只就英國單位言之，而我則就歐洲單位言之。睜眼人看的是這一方，而瞎眼人朝向的是那一面，這自然要不相當。

在此讓我牽連涉及一個小問題，即是關於蘇格蘭詩人彭斯的問題。我曾說彭斯以蘇格蘭方言寫詩，英人或稱之爲「半外國的」，梁先生似乎對此甚表懷疑。他說：

像錢先生所說，英人或稱之為半外國的，吾不知此英人為誰？

這一層在我愚拙，亦得聲明。嚴格言之，我根本不懂得英文，然而惟其如此，我雖大膽，卻不敢閉門杜撰，如「文王以妲己賜周公」一類的故事。我說「英人或謂之」云云者，在我愚拙，自有所本。只因我自己知道對英國文是外行，不必如上海人所云像「殺有介事」的引經據典，冒爲博雅。而且我想國內精究英國文學者既多，此等處亦不妨隨便些。現在且莫在此多費浮文，彭斯究竟已是十八世紀的人物了，讓我再舉一件近事說之。據云此次歐戰，有一德國空軍降落到威爾士

的田野，旁邊適見一農民，那德國空軍急忙向他申說：Me can no speak English。而那個威爾士農民聽了便接著回答說：Me can no speak English too。如梁先生說英國語言文字在英國境內通行，則德國人不會說英語，在我們想來自不足奇。但是威爾士人也說不會講英語，在我們自然要覺得有些詫異。儻使此威爾士農民搖身一變，變爲一文學家，我想他至少是「半外國」的。

梁先生又說：

> 凡文學作品，無不帶有地方色彩與時代精神，古今中外皆然。

這自然又是文學上之至理名言，在我只能首肯。但愚拙之見仍有與梁先生不同者，緣梁先生重在古今中外之皆然，而愚拙之見，則要討論中西文學之不皆然處。此等「不皆然」處，在鄙文中則舉出「題材」與「文體」二者立論。我說西方史詩、劇曲爲文學正宗，而在中國則不盛，此何故？即因雙方演進一主雅化、一主隨俗之故。在我愚拙之見，則以爲史詩與劇曲，其取材及要求欣賞之對象，比較在小範圍內，比較偏重於地方性；這在我底文字上看，總算是說出了中國文學上何以史詩、劇曲不占上風的道理。而梁先生則劈頭就認爲我的文字只是一種大膽，因此梁先生看我文字似不覺失之於粗心。梁先生認爲沒有說到中國何以古無史詩之理由，其實我的文字裏早

已說完了，而且又是我的文字裏較占重要的一節，說得又較爲用力，只是梁先生沒有看見。因此梁先生的文章裏，反而又多說了很長一段漠不相干的話。這又證明我上文所說，睜眼人也有見不到處。至於梁先生把中國戲劇不發達，歸罪於儒家思想與考舉制度，此等見解，只是梁先生所看重的「五四運動」以來之一番陳套語，恕我愚拙，不能在此詳辯。

五

其次再講到一個小問題，即是關於亞里斯多芬喜劇中以蘇格拉底爲題材之一節。承梁先生告訴了我許多話，他說：

> 亞里斯多芬劇曲現存者共十一篇，而諷刺到蘇格拉底者只有一篇，其他各篇俱不曾以蘇格拉底為題材。

這一層在我自然又長了許多知識。然而愚拙之見，則仍與梁先生不同。緣我只要說明劇曲中取材大抵是多偏於地方性的，而因賦性愚拙之故，則喜愛隨文舉出例證，因此隨手拈著亞里斯多芬之

喜劇。在我並不知道亞里斯多芬共曾作劇多少，其現存者多少。我只知道某某劇中曾以蘇格拉底爲題材。然此在我已足，我亦並不認爲亞里斯多芬生平只成一劇，亦不以謂亞里斯多芬凡所作劇專爲與蘇格拉底開玩笑。若梁先生眞要針對鄙文，應該列舉亞里斯多芬其他現存各劇之取材，全部或多數不以地方性爲限，如此始於愚拙之見別有長進；否則愚拙人所求無多，正如瞎子盲翁，出門邁步，只就一方向走，只求達其自所嚮往之歸趨。至於沿途風光人物，種種景色，在睜眼人自可盡量欣賞，在瞽者則既不睜眼，對此殊無必要知道之興趣。

梁先生又告訴我：

亞里斯多芬衆鳥一劇中不惟諷刺雅典，實在也可說諷刺了全人類。

在這裏我自然十分感謝，而且十分高興。因爲我又知道亞里斯多芬有另一劇曲取材對象乃屬雅典，此又足爲我所論劇曲取材多限於地方性之一證。但愚拙之見，此處仍有與梁先生相歧。緣鄙文引亞里斯多芬劇曲原意，只在說明劇曲之取材方面，並不曾涉及劇曲內部之蘊意及其價值。豈有文學上乘，而其意只限於一隅、局於偏方之理？鄙文先說：

西洋文學之取材常落偏隅，中國文學之取材常貴通方，取材異而造體亦不同。

謂西洋文學有地方性，非謂其真困於邦域，陷於偏隅；謂中土文學貴通方，亦非謂其陳腐雷同，無時地特徵，無作者個性。蓋西土文學由偏以企全，期於一隅見大通。中土文學則由通呈獨，期於全體露偏至。故西土取材雖具體就實，如讀莎士比亞、易卜生劇本，刻劃人情，針對時弊，何嘗滯於偏隅，限於時地？

此處下語所重只在「取材」。此下有一節卻又說：

當知此處所論，已不限於取材問題。我又只隨手舉例，說如莎翁、易翁之劇本，然我實並不曾謂只有莎翁、易翁之劇本為如是。梁先生對此等處似乎又粗心了，又誤會我文，謂我此語亦未嘗不可移贈亞里斯多芬。其實我文中說的明明是西洋文學，只要是彼中劇曲上選，我此數語本可一一奉贈，又何止亞里斯多芬一人？若說我上文先舉亞里斯多芬為例，下文便不該另舉莎氏、易氏，滋人誤會，此則殊為鄙人愚拙所未先料。然在中國文理上亦實無此條律。我不知西方文字戒律如何，要之梁先生實誤會我文，乃謂我「論伊士奇、亞里斯多芬則曰『局於偏方、格於大通』」，今

又謂『由偏企全，期於一隅見大通』，豈非矛盾？」在我愚拙，再四思之，終不覺矛盾所在。若許我再大膽論斷，則此等處似亦是梁先生之粗心也。

六

梁先生又告訴我雅典悲劇演出之神聖及其莊嚴。這自然是千眞萬確，在我又增進了許多的新知，然而在我愚拙之見，則依然與梁先生不同。緣我文這一節著眼處，只在說明戲劇一類的文學，何以在中國環境下不發展，不能成爲文學之正宗，此緣中國地理環境開始便與希臘不同。希臘是小城市的商業國家，因此其文化範圍較我爲狹，而文化密度則較我爲濃。在此情形下，容易發展史詩、戲劇一類的文學。中國則是大陸農國，其文化範圍較彼爲廣，而文化密度則較彼爲稀。因此史詩、戲劇一類的文學，在中國則不易發展。這只著眼在兩邊文學發展之不同形態與不同路徑上。我只說中國人的心思氣力、智慧聰明不向這一面發展，因此說到中國人對此方面有所不暇、有所不屑，這並非在罵希臘與雅典。並非說古代的中國人，早已像我一樣閉著眼頑固，早已看不起雅典人神聖莊嚴之悲劇而不暇不屑之。我只就中國論中國，我只在雙方文學進展上指明

其異趣，我並沒有一些觸犯了雅典戲劇之神聖。中國古代戲劇之不莊嚴、不神聖，早已爲梁先生知道。正因其不神聖、不莊嚴，故而我們中國人的高等的聰明才氣不肯向這一方面用。我只在說明這一點，而梁先生卻怪我自譽。其實平心而論，做了中國人而說幾聲中國人的好話，也不算得便是「大膽」。「自譽」之與「譽人」，還不是半斤與八兩？而在梁先生則不免粗心，疑我在瞧不起雅典，而著急心慌。而在我愚拙的思路上，則當時並未注意到此。

七

其次談到中國詩裏邊的「楊柳、明月」的問題，又承梁先生告訴我許多話。梁先生說西洋詩人也最愛自然，像華次渥斯那樣愛自然，全世界找不出幾個，「楊柳、明月」在西洋詩裏同樣是大好題材。取材既不異，造體亦無不同。這裏梁先生又告訴了我好許新知識，我自然只有心感意樂。然而在我愚拙之見，在此上仍然與梁先生不同。緣我意中並沒有想到「楊柳、明月」只此一家，我並沒有想到西洋便沒有愛好自然的文學家。我只想說在西洋文學上比較小說、戲劇之類更佔些上風，在中國文學上則比較詩的上風多些。而詩則取材貴空靈而見爲通方，戲劇、小說的取

材則貴著實而落偏隅，此則中西皆同。因此在西洋詩裏不妨有西洋的「楊柳、明月」，中國戲裏也有中國的蘇格拉底。然而雙方偏輕、偏重之間，則畢竟有些不同。若梁先生要針對鄙文，便似乎不必說西洋詩裏也有「楊柳、明月」，應該說西洋文學上同樣是詩的地位比戲劇、小說之類佔上風；或是說中國文學上同樣是詩的地位不如戲劇之與小說。否則在我愚拙，依然閉著眼自奔前程。雖然覺得梁先生是睜眼人，見多識廣，到底還是無心去理會這許多。

因此梁先生所說「取材既不異，造體亦無不同」的話，實在與愚拙之見根本不合。梁先生似乎只注意在他所說的「古今中外之皆然」上，而在愚拙之見，則頗想在梁先生的「古今中外之皆然」裏找出一些「不皆然」；這在講到中西文學家要求欣賞對象方面，愚拙之見又與梁先生不同。在我文中說及：

文化之在西土為「中心之密集」，其在東方則為「外圍之磅礴」。惟其為中心之密集，故其社會文化空氣稠且濃，文人之興感羣怨亦即專注於此密集稠濃之中心。惟其為外圍之磅礴，故其社會文化空氣廣而稀，則文人之興感羣怨不甘自限於此稀薄疎落之一隅。

根據此點，又說：

西方文學家要求之欣賞對象，重在「當前之空間」，而中國文學家要求之欣賞對象，重在「身外之時間」。

這幾句話，又承梁先生稱我「大膽」。他說：

欣賞對象應當是「人」，不是「空間」，亦不是「時間」，因為時間、空間都不能欣賞。

梁先生這番話，又是萬分中肯。頑石點頭，終是神話。對牛彈琴，有何趣味？文學家要求欣賞之對象只是人，此眞爲中外古今之皆然，盡人皆知，不可非難。然而在我愚拙，在此處還是與梁先生看法不同。照我愚拙人想來，文學家要求欣賞對象之同爲人類，既屬古今中外皆然，則亦不必再說。而在此「皆然」中，又有一些「不皆然」處。有的重在要求「當前人」的欣賞，有的重在要求「不當前的人」欣賞。因此我底文字中只指出了「當前」與「不當前」（即身外），而眞個「大膽」，竟把最重要的「人」字省去了。然而這樣子大膽的人，恐怕又不止我一個，我自己知道還是一個謹愼小心人，並不大膽。

八

再有一些小枝節，在我的文裏有一段說：

今使讀者就莎士比亞、易卜生之戲劇而考其身世，求其生平，則卷帙雖繁，茫無痕迹。是西方戲劇雖若具體就實，而從他端言之，則又空靈不著也。

梁先生謂：

從作品裏攷求作者生平，這是學者的事，與文學價值無關。易卜生是近代人，傳記具在，用不著在他劇本裏去考求。莎士比亞的生平，我們所知誠不多，但與他作品價值無關。佛蘭克哈里斯曾就莎氏戲劇攷其身世，求其生平，吾人還怪其多事，然亦不能說「茫無痕迹」。

在這一大段裏，梁先生又告訴我不少珍貴的意見。他嚴格分析「考訂」與「文學」之爲兩事，這

自然是一種名論正義，在我只表贊同。但愚拙所見，依然與梁先生不同者。緣鄙文此處依然著重在講戲劇之取材問題。戲劇取材，在一方面看，必重寫實，必落偏隅；「楊柳、明月」只成一幅背景，不能成一本戲劇，除非變成「風姨」與「月姊」之類，則依然著邊際了。但從另一面看，詩人寫楊柳、明月，若從貼近個人日常生活處寫，則雖空靈而實著邊際。戲劇雖取材社會政治人物事相，若落邊際，不見空靈；然就其擺脫劇曲作者之自身現實而論，則又是空靈不落偏隅矣。我文用意在此，並不會主張「考訂」便是「文學」，更不會說文學空靈便無價值。我依然是在討論題材，並不曾有一句敢貶斥到莎翁、易翁戲劇之價值上。「空靈不著」與「具體就實」，一樣的有價值，一樣是文學上的最高境界。至於梁先生告訴我，易卜生是近代人，傳記具在，用不著在劇中去攷求。又告訴我莎士比亞有人爲他攷求身世，吾人還怪他多事。這自然又是梁先生明通的見解。但愚拙之見，在此處依然與梁先生不同。緣鄙見落想不在「多事、不多事」、「用得著、用不著」處，而重在莎翁、易翁之劇本，與杜甫、蘇軾詩之取材之不同。梁先生說從莎翁劇中攷求莎翁身世，並非茫無痕迹；此在愚拙，實未讀遍莎氏全集，不敢在梁先生前瞎說。然在我愚拙，卻禁不住要大膽瞎想，從莎氏戲劇中考莎翁身世，到底是間接的，或在夾縫中的，並不如杜甫、蘇軾詩之親切在歌詠他的日常生活。因此莎翁身世到底我們所知不多，而杜甫、蘇軾的生

平，則不僅大端出處，甚至一朝一晚、一歌一哭，極日常之瑣屑，莫不爲後世所深悉。因此從莎翁劇本來考求莎翁身世，梁先生要怪他「多事」；而從杜詩、蘇詩中攷求杜、蘇兩人之身世者，中國人卻從不敢以「多事」譏之。因此杜、蘇身世之考訂，雖非文學家事，而文學家研求杜、蘇詩者，卻絕不該不知此兩君之身世。此緣西方戲劇取材，在對作劇者個人身世言，則爲空靈不著；而中國詩人之詩，則對個人身世常自貼切，常融成一片；卻不能如梁先生云「取材既不異，造體亦無不同」，又說「此中外古今皆然」也。

九

梁先生又說：

比較文學不是比較優劣，這一點錢先生亦見到，不過他自己未能實踐，而仍有所軒輊。

這幾句自然又是梁先生對我極好的針砭，在我愚拙惟有拜嘉。然而愚拙之見，則仍有與梁先生不同者。緣鄙文實有許多處，本不在軒輊，而梁先生神經過敏，卻常以爲我有所軒輊，而且常疑我

心在譏貶西洋，在自譽中國；這自然怪不得梁先生要屢屢的說我「大膽」。我也知道生今之世而還要軒中國、輊西洋，眞屬大膽已極，但我的文字裏卻並未如此。惟進一層言之，則眞能「比較」的，也自然有「軒輊」。雖意不存軒輊，而軒輊自見。昔晉武帝爲太子議婚，謂：「衛公女有五可，賈公女有五不可。衛家種賢而多子，美而長白；賈家種妒而少子，醜而短黑。」這是「比較」呢，還是「軒輊」？實也難分。俗話說：「不怕不識貨，只怕貨比貨。」我只約略把中西文學相比，只沒有「新文化運動」以來之一味尊西洋，而梁先生說我仍有所軒輊，我不知梁先生胸中之無所軒輊，是否還是「中外古今之皆然」？

一〇

以上拉雜說了許多話，只爲梁先生關切我文，借此坦誠自道其愚拙，以表感謝與敬意，說不上有所答辯，更不敢爭其是非。若說要答辯，則愚拙原文具在，亦並不要再寫答辯文字。其他尚有小節，恕不一一涉及。梁先生大文臨了有兩點意見貢獻，我也學梁先生在此文臨了，也來貢獻意見兩點。

梁先生說：

治中國文學者尤宜於精研本國文學之外兼通外國文學至少一種以擴其眼界。

梁先生說我高唱「田園將蕪胡不歸」，又說：

假如我們肯睜開眼睛到外面去移植新的種子進來，這田園是不會蕪的。

梁先生這番意見，在我愚拙實是萬分贊成。然而愚拙之見，則仍有與梁先生不同者。鄙意則謂以中國人論，無論其治中國文學或外國文學，在其兼通外國文字一種或多種之前或後，最好仍宜眞能精究本國文字。即或達不到梁先生之所謂「精研」，在我愚拙，則以爲即「兼通」亦已佳。萬不要對本國文字不兼不通，則縱然能睜開眼睛到外尋新種，恐怕歸去來時，田園早蕪，並不能像梁先生般之樂觀。

第二說到林琴南，梁先生說他「給中國文學開闢一塊新境地」，又說：

他底譯品刺激了中國小說的創作。但他的翻譯是不成功的，天下焉有不通原文而能作出成功的翻譯之理！錢先生所謂「委悉穠纖，意無不達」，未免無稽。用古文譯小說，是一條不通的路，這並不是欺世。現在通彼邦文字者很多，不是容易欺的。

這一節話，梁先生批評林氏是銖兩悉稱的了。而在我愚拙，則不是有意為林氏辯護，我也早已說過，謂其「不解原本，轉翻有譌，此洵有之」。故我文所謂「委悉穠纖，意無不達」者，只是就文論文，只說林氏文筆在今日尚不得謂之「死文筆」。我的立論，並不著重在林氏翻譯之是否正確，而著重在林氏文字之能否達意。然而此等只是旁枝小節，我在此更不想再說梁先生粗心，再說梁先生又看錯了我文的原意。我只有一個誠懇的意見，敢向梁先生提出：梁先生認為不通原文不能翻譯，儘不妨請通原文的來翻。梁先生說古文不能翻小說，儘不妨用白話來翻。目下精通外國文字者既很多，在我愚拙，則極希望多讀些譯本，更希望多讀些成功的好譯本。林氏的翻譯雖不成功，然其畢生孜孜的一番精力，是值得欽佩的。若論其翻譯分量之多、流傳之廣，在當時開闢與刺激的功勞似乎還值得稱說。目下精通外國文字文學者誠多，在這幾方面似乎還少能與林氏比肩。古今來大人物而不成功者儘有之，若以驕情嬾氣，徒唱高調，不肯埋頭切實努力，則較不

成功者更下一等。在我愚拙，極想國內有大量成功的文學翻譯，以廣國人之眼界。在此方面，梁先生是理想中的一個，因此順便向梁先生提出。莫使國內不能兼通外國文的常常去想念林琴南。

（民國三十二年一月重慶文化先鋒一卷十九、二十兩期）

評夏曾佑中國古代史

一

此書分兩篇，第一篇上古史。第一章傳疑時代，太古三代。第二章化成時代，春秋戰國。第二篇中古史。第一章極盛時代，秦漢。第二章中衰時代，魏晉南北朝。本稱中學中國歷史教科書。第一册上古之部，於前清光緒三十年六月初版。第二册秦漢，光緒三十一年八月初版。第三册魏晉南北朝，光緒三十二年四月初版。此下未續出，本非完書。初刊頗極風行，自革命後漸少流傳。今距其書初刊已及三十年，商務仍將此未完之稿重新排印，列爲該館所編大學叢書之一，而易以今名。

以中國疆域之廣大、種姓之複雜、年代之悠遠，而史乘完備，舉世無匹。一部二十四史，從

何說起，宜乎令人有望洋向若之嘆。今又值曠古未有之新局，民族存亡絕續之交，新舊之嬗遞，方不知蛻獲之所屆。鑒古知今，端賴歷史。今日所缺，則並非以往積存歷史之材料，而爲今日所需歷史之知識。良以時代變則吾人所需歷史之知識亦變。古來歷史亦時時在變動改寫之中。今日所急需者，厥爲一種簡要而有系統之通史，與國人以一種對於已往大體明晰之認識，爲進而治本國政治、社會、文化、學術種種學問樹其基礎，尤當爲解決當前種種問題提供以活潑新鮮之刺激。茲事體大，勝任愉快，驟難其選。又兼年來社會不寧，學人不努力，全以草率苟且從事，何從成此艱鉅之業？故社會雖有此需要，而出版界則無此作品。則商務之重印此三十年前一部未完之中學教科書，列爲今日嶄新之大學叢書者，正是此三十年內中國政治、社會、學術種種方面一極好之寫照也。

然夏書實自有其存在之價值，可以不隨三十年之潮流而俱去。其書之價值，亦並不以其非完書而有所貶損。價值何在？一則在其編寫此書之意義，二則在其編寫此書之方法。

何言乎夏氏此書之意義？夏氏自敍有云：

智莫大於知來。來何以能知？據往事以為推而已。故史學為人所不可無之學。泊乎今日，

既無日力以讀全史，而運會所遭，人事將變。目前所食之果，非一一於古人證其因，即無以知前途之夷險。又不能不亟讀史。是必有一書，文簡於古人而理富於往籍，其足以供社會之需乎！

此雖寥寥百字，而於通史之意義及任務，已宣發無遺。近人治史，能具此目光者轉少。竊願國內學人全以夏氏之言寫史，以夏氏之言讀史，於史學界風氣必將丕變。

何言乎夏氏此書之方法？夏書第一篇凡例有云：

是編每時代中於其特別之事加詳，而於普通之事從略。如言古代則詳於神話，周則詳於學派，秦則詳於政術是也。

又其書第二篇凡例有云：

本篇用意與第一篇相同，總以發明今日社會之原為主。文字雖繁，其綱只三端：一關乎皇室，凡為一代興亡所繫者無不詳，一人一家之事無不略。一關乎外國者，事無大小，凡有交涉，皆舉其略。一關乎社會者，如宗教風俗之類，每有大變化時詳述之，不隨朝而

舉。

此等處非極有識力、極有眼光者不能道。即將來繼夏氏而起者，欲寫一扼要動人之通史，恐仍不能出此範圍也。

二

今進而論夏書之內容，則瑕瑜互見，尚多不足以自赴其凡例之所欲到者。姑略論一二，以備讀此書者之參考。

第一篇第一章太古三代。關於此方面之見解，自革命以來，經過極劇烈之變化；而夏書寫此一段，以神話為主眼，故使三十年後讀者，乃不覺其陳腐，若尚有一讀之價值。亦緣近人疑古，本從清代今文經學之流派，而夏氏亦信今文經說故也。然上古神話為一事，歷史眞相又為一事。決不能以上古傳說多神話，遂幷其眞相不問。若上古史之眞相不顯白，則以下必有無從說起之苦。觀於夏書第十四節黃帝之政教，詳述今日中國所有文化，若皆黃帝所發明；則夏氏除認上古傳說多

神話以外，於上古史眞相實並無所知。（第一章第二十五節「自上古至秦中國幅員之大略」同樣謬誤。）幸此下敍述堯、舜、夏、商、周皆極簡略，故其病痛尚不十分發露。然此下第二章春秋戰國，夏書即有無從說起之苦。因其於上源發脈處不甚淸楚，故遇下重要處亦把捉不住也。

第二章春秋戰國，夏氏謂：「其時中國尙爲無數小國，其事並無統紀，不能不以表明之。」（語見第二篇凡例。）夏氏又謂：「列史年表與古人著述，有與史事關係極切，而其物又無可删節者，皆全篇附入以供博考。」（語見第一篇凡例。）故書中全部錄入史記十二諸侯年表、六國表，又顧棟高春秋大事表五列國爵姓及存滅，凡三表，竟佔全書篇幅五分之一。其實三表均多疏謬處。苟於當時史事眞知灼見，亦未嘗不可提要鈎玄，加以改爲。今夏氏既不能有所訂正，又不能將其所謂「與史事關係極切處」加以說明，僅爲此駕空之大言，直鈔三表，聊充篇幅，最爲無味。因此於本期封建制度之演變，夷夏之交爭，齊晉霸業之意義，乃及六國時代種種政治、社會、學術方面急劇之變動以爲中國上古史之結束者，全不能有所指陳。（第二十三節「春秋制度之大概」、第二十四節「戰國之變古」全屬影響模糊，搔不著痛處。說井田數語有見解。）將使讀此書者徒見其旁行斜上，爲一種古董之把玩而已。其述七國史，因七國倂於秦，遂特設「秦之自出」（第十七節）、「秦之列王」（第十八節、第十九節）、「六國對秦之政策」（第二十節）諸節。不知戰國形勢，全不是如此一會事。

（秦在戰國初期，遠不如梁、齊諸國之重要。又夏氏認縱橫爲當時列强外交之一術，亦大誤。）

又第二節「諸侯之大概」，敍春秋二百四十年事，並不能指出當時戎狄形勢；而於二十一節記載戎狄之滅亡，不知戎狄之重要時期在春秋，不在戰國也。要之，夏氏書於春秋戰國時局之推遷，實是並未認識。讀此書者，亦必將懵無所得。其病源則由對上流已認不清，故下段更無辦法也。

夏氏自謂於周代詳其學派，然夏氏處處不脫當時今文經學家之習氣，必認孔子爲教主，故於其前特設「孔子以前之宗教」兩節。（第三、第四。多鈔汪中氏述學。）而於第七節述孔子世系，特及其形貌。並特設「孔子之異聞」一節。（第九。）連篇怪說，而謂：「古義實如此，改之則六經之說不可通。」又謂：「凡解經者必兼緯，非緯則無以明經，此漢學所以勝於宋學。」不知今文經學之盛行，特道、咸之下經學之末途。乾、嘉以前所謂漢學何嘗如此？治史者對於孔子之認識，是否定須從緯書怪說入門？論語爲孔門實訓所寄，明白剴切，何以轉不稱引發揮？第十節「孔子之六經」，附錄唐陸德明經典釋文敍錄一篇，占篇幅十二頁之多；至多是經學傳統上一重公案，於孔子學說在當時及歷史上之地位並無干涉。夏氏又謂：「此篇皆唐人之學，至宋學興，而其說一變。至近日今文學興，而其說再變。年代久遠，書缺簡脫，不可詳也。然以今文學爲是。」既以

今文學爲是，又何必多錄此一文？

夏氏並不能從當時史實上看孔子，自更不能從將來影響上看孔子，而只以宗教之教主與西漢緯書之怪說及淸末今文經學之偏見相擬議，又何從見得孔子之眞相？（夏書雖欲極力推尊孔子，而所得影響適得其反，其故亦在此。）

三

第二篇夏氏似欲竭力說明秦皇、漢武之政術及於此後中國史之影響，（如第一節「讀本期歷史之要旨」，第二、第三節「秦始皇帝」，第五、第六節「秦於中國之關繫」，第十九節「武帝儒術之治」皆是。）而並無精切透宗語。其述漢史以外戚爲主，西漢外戚之禍凡六節，東漢宦官外戚衝突亦六節，凡佔本期史六分之一以上，然並不能指出外戚擅權之背景。只是縷述其事態，而不能看穿事態之外幕以明其底裏。

至王莽變法，以歷史意義言之，至少有兩大節目應爲說明；一是戰國末年以迄西漢之學術思想，不認有萬世一姓之帝王，而主張五德終始、三統循環之歷史辨證法。謂四時之運，功成者

退，王者亦當擇賢讓國。其說匯通於易經、老子之陰陽，而歸本於孔孟儒家之仁義。源於鄒衍，衍於董仲舒，激於眭孟、蓋寬饒，暢於劉向、谷永，而朝宗於劉歆、王莽，爲新室之受禪。又其一則荀卿之學，傳之魯申公，及於王吉、貢禹，旁通於賈誼、晁錯，主張以禮爲社會經濟、人民生活作節度，懸爲帝王施政最高之理想。其說亦匯於王莽，而爲新室之變法。自王莽之敗，而此等理論驟歸消歇。此實西漢史上一至大之波瀾，豈得一概以「外戚之禍」一題爲包括？

又自秦人以至西漢繼續遷移東方之民力財力於關中，使中國東西經濟文化得其調節。又以長安爲中心，而伸展其對西北外族之捍禦與侵略。及王莽之敗，長安殘破，光武東都洛陽，從此中國經濟文化向西發展之努力的傾向，遂以中斷。造成東漢幽、幷、涼三州之荒殘，以致羌禍迭發。而東方則人口特密，一遇饑荒，遂有黃巾之亂。循此遂走入中衰之運。夏書述光武中興凡三節，僅注目於光武之所以興，而兩漢形勢之轉換，則並未顧及。（上面秦漢之際凡六節，亦祇注目於漢高之所以得天下，於當時貴族失敗、平民成事一重要關鍵，亦少闡述。）此實爲夏書一絕大缺憾。當知政治事迹非所不當詳，然當詳於整個時代民族之盛衰起落，不得以一朝一姓之盛衰興亡爲觀點也。

兩漢以建都之不同，而對外形勢亦整個不同。夏書自第三十六節起至五十九節止，凡二十四節，將兩漢之對外牽連說下，又無提撥比較，貌是神非，極無精采。

儒稱「術士」，術士即方士也。方士之起本與祭祠禮乘有關。（此看史記封禪書即明。）鄒衍之學原本儒家，其立說中心不出二端。大抵政府施政應上應天時。此說詳見於呂覽十二紀、淮南時則訓、禮記月令，實即孟子「勿奪農時」之主張。（故荀卿謂「孟子造爲五行」。）在上無不變之天象，在下即不應有不變之政令。（此種理論與老子、易經匯通。）且上天既五帝迭主，人世亦當五德轉移。於是而天人相應。先有符瑞，徵新聖之受命。乃次以推德應瑞，變法改制，興太平，封禪而告成功。是爲此等理論之前半段。秦皇、漢武之施政，皆多少受其影響，而漢武爲尤甚。及德運既衰，上帝乃降災異，於是擇賢讓國，退自降爲二王之後，而別有一番之受命。是爲此等理論之後半段。漢自昭、宣以下，其說逐步盛漲，而有王莽。至於封禪而得不死，乃題外旁枝，非題中正文。（以聖人應天而降，故既封禪告成功，理得登天。方士之說，仍從五德終始大題目來。）清代今文經學，極於康有爲，既不能發明孔子春秋，明夷、夏之防而主排滿，又不能推說漢儒通三統之義，勸清廷爲讓國；乃以保皇言變法。目王莽爲攘竊，誣劉歆以作僞。全是廖平一派強爲經學今古分家之意見，並不能上窺西漢經儒之精義。夏書亦不免尋聲逐影。第六十節論儒家與方士糅合，捉不到眞際；六十一節黃老疑義、六十二節道教原始更爲模糊。

六十四節佛以前印度之宗教，與通史無關，不應闌入。

六十六節兩漢官制，摘鈔舊文，全無發明。兩漢九卿，論其性質，猶近帝皇私屬，與隋後尚書六部大異。其時內廷侍中、尚書之屬尚多士人，（秦、漢時少府屬官亦非盡宦者，夏說誤。）而御史大夫爲丞相副，有中丞在內廷，故丞相權得治宮庭之內；此如周太宰，其管屬亦及內廷；（周官雖非周代實有之制度，而亦可考見戰國時之情況。）蓋由宰相亦自帝皇私臣演變而來也。自武帝始奪宰相權，內廷、尚書分曹受事，遂有內朝、外朝之別。武帝晚年遺命，以霍光爲大司馬大將軍輔政，領尚書事，而宰相、御史大夫不得預聞機要。宣帝欲奪霍氏權，遂以御史大夫魏相給事中；而霍山尚領尚書，故宣帝令吏民得奏封事不關尚書。然其後霍氏雖亡，而內廷之權終在外朝之上。王莽亦以大司馬大將軍受禪。東漢三公已無實權，而權在尚書。此皆由歷史演變尚淺，猶未脫戰國以來封建制度之遺意。故武帝以前丞相握大權，而爲相者限於以軍功封侯之武人階級。（其實亦即帝皇之私人。）宣帝後丞相始由儒生經學家爲之，而大權在內廷，不在外朝。而內廷握權者，前漢爲外戚，而後漢自外戚漸移而至於宦官之手。夏書不能於兩漢朝廷體制加以說明，故雖知外戚爲兩漢一特殊要點，而終不能說明外戚之背景與其來歷。（於武帝變制及兩漢不同處均未述及。）

又第二章第三十七節晉南北朝隋之行政機關，以中國行政機關組織之變換，全歸罪於曹魏，並非精密之論。又謂：「魏後宰相不過爲皇帝之私人，與國家無涉，實即漢宦者之易名，非古之

大臣也。」此論似辨而亦誤。漢之九卿，首奉常，爲帝王之廟祀。次光祿勳，爲宮廷之門侍。次衛尉，爲武裝之衛隊。依次而下，何一非帝王之私臣！其時丞相、御史大夫權得統領九卿，則以丞相、御史大夫即爲帝王私臣之首領故也。安所來「古之大臣」哉！至隋代尚書，分吏、戶、禮、兵、刑、工六部，此與漢九卿太常、光祿勳性質迥別。然則隋唐之尚書僕射，雖若帝王私人，而其職權已漸涉國家之公務。漢之丞相、御史大夫，雖若外朝大僚，（其實相、御皆私人之名，與尚書僕射亦無分別。）其事務尚多屬帝王之私事。良由漢去封建未久，隋唐已開近世一統國家之規模也。夏氏此書於漢、隋政府規模，認識不淸，遂有「古人之治不可復矣」之嘆。古今政治得失極難一言而判，而夏氏之誤則可知也。

漢代政治規模，其中央尚如古代一大貴族；而郡太守得自治其郡，亦如古代一小諸侯，惟不世襲耳。及後中央政權日擴，地方政權日削，故有吏、戶、禮、兵、刑、工之分部。夏氏乃以「漢時爲中央集權，魏後宰相位卑，方鎭皆大將，位與宰相埒，無所謂統一之治」，眞可謂皮相之見矣。當知隋唐節度使由漢之州刺史變來，而漢之州刺史則自秦之監御史來，乃內官，非外官。外官掌地方行政者，漢之郡太守、縣令長，較之隋唐州郡官權重不啻十倍。夏氏乃倒言之，甚矣其誤也。

漢代入仕，最先僅爲軍功封侯及廕任兩途，其次乃爲納貲，尙不脫古代封建之遺影。夏書第二章第三十八節晉南北朝隋之風俗，謂：「漢興，用徵辟之法，其士大夫率先受業於國學之博士，卒業後就公卿方岳之聘，試爲其掾屬。久之，累官而上。其制獨與今歐美諸國相近。漢行之四百年，人材最盛，流弊亦最少。」其說亦疏謬。漢行博士弟子法已在武帝世。且漢多出郎吏，郎選與徵辟不同。漢自武帝後時徵賢良，而東漢極盛孝廉。此皆郡國舉送，（所舉大率皆屬吏。）先入郎署，爲漢代入仕大道，尤在徵辟上。（不得以徵辟括察舉。又郎署屬光祿勛，此乃天子所養門客，明是古代貴族封建之變相。九品中正始爲門閥操縱。及隋唐科舉，始有公開考試。此乃中國史逐漸脫離封建社會之一徵。大中正乃中央兼官，夏書謂：「於州郡設大小中正官」，亦誤。）自漢武設博士弟子，而昭、宣以下諸公卿，始多文學士。（蓋由博士弟子得補郎吏故也。）自東漢盛孝廉而太守私門之權日重，（因舉送之權全在太守也。）遂形成東漢末年地方離心之勢力，以及魏晉以下之門第，與東漢士大夫之尙氣節、重報恩，形成新封建思想之復活。（此無異爲二重之國家觀念，乃封建道德之變相，不足推尊。）亦中國史走上中衰一大事。

夏書第二篇第一章第七十三、七十四節三國末社會之變遷，盛稱東漢氣節。實則東漢士大夫絕無一人敢明目張膽勸其君傳國讓賢者。即此一點，已證乃光武之成功，非全民族歷史文化之向上。歷來論東西漢士風皆不得其眞相，夏氏仍不免俗見也。（夏氏論西漢游俠，不能著眼當時社會經濟組

織，而顧以宗教說之，更無是處。）

夏書第二篇第二章魏晉南北朝，大率政治治迹之敍述爲多，其目光仍不免稍偏於帝王姓氏之起落，玆不詳論。其論行政機關之組織，已評如前。又謂宗教必兼唐而言，故書中未及。（實則魏晉清談、玄談，並非宗教。夏書以孔、老、墨爲三教，故觸處皆非。）又云：「食貨、兵、刑等事，在今日皆成專科，在當時率由一二人私臆行之，殆無機關之可言。」然西晉之戶調、北魏之均田、北周之府縣，皆歷史上極大事端，不應略去。又記魏拓跋氏衰亂而不詳魏孝文變法，亦詳略失當。

四

夏書疏繆處略評如前。然並不損夏書之價值。其敍述之扼要，文字之生動，一開卷即使人有心開目朗之感。其氣魄之開大，譬如登泰山而眺衆峯，上下千古，豁然在目。豈與夫摭拾二十四史、九通，拉雜拼湊，非之無可非，刺之無可刺，無所略亦無所詳，無所失亦無所得，披卷使人睡，熟讀使人愚，竊鄉愿之故智，徒以陳紙相鈔，不以心胸相示；而夏書則不失爲豪傑之面目矣。學者讀此，要自有益。其書在此時，尚不可廢也。

（民國二十三年三月三十一日天津大公報圖書副刊第二十期，以筆名「公沙」發表。二十六年六月北平國立圖書館圖書季刊一卷二期轉載。）

中國六十年之史學序

一

歷史乃古人已往陳迹，一去而不復，一成而不變。顧歷史長留後人追念記憶中，後人時代不同，心境各異，乃於古人已往陳迹，追念記憶，隨時有別。凡所探索與所評隲，更見差歧。故歷史雖一去而不復，實則歷久而常存。歷史雖一成而不變，實則與時而俱新。又人之常情，處順境，樂向前瞻；處逆境，易回後顧。故當衰亂世，每易激起歷史情緒，增長其對古人陳迹之追念記憶，而引生其探索、評隲之情。孔子當春秋末期而作春秋，爲中國開私家著史之始。司馬遷當秦、漢統一盛運乍啟之際而作史記，雖非衰世，要亦目擊世變而發其思古之幽情。今謂當衰世，值世變，而史學興，則最近六十年來，應爲中國史學最盛起、最奮發之期；而事實顧又不然。此

則尚別有說。

考之中國歷史慣例，世亂則賢士退隱，逃遁山澤林野，養晦韜光，埋首學問著述，以待後之繼起。尤著者如晚明諸遺老，如孫夏峯、李二曲、顧亭林、黃梨洲、王船山、陸桴亭之儔，身抱亡國之痛，回念前史，期望來世，其一種歷史情緒之深切真摯，乃更遠過於前代。此諸老之著述言論，亦莫不與史有關。雖謂諸老皆史學可也。

至於清末民初，則情形又大不同。一則漸染西化，人競自奮於變法革命，奔走高呼，遑遑汲汲，極少往昔經世亂而杜門嚮學之事。故此六十年來，多志士，少學人；盛叫囂，疎撰述。學術不振，蓋當爲此六十年一顯著現象，而史學亦無以例外。再則一時學者既競言西化，初猶在國內，讀幾本翻譯書，拈拾幾個新名詞，即欲見之行動，發爲事業。繼則變而益厲，負笈海外，三年、五年，即歸國作時代導師。其所得於海外之深淺且不論，其對國內已往歷史陳迹，則既非所知，而又必以一反故常爲快，故不治史而好論史。其論史，則若謂國史陳迹，有百非，無一是。大而政制，細而學術，乃至一切人物、事業，遙遙五千年，似無一可以當其意。統宗會元，乃一切集矢於孔子。然此風亦早有其漸。康有爲自號長素，漢人號孔子爲「素王」，而有爲乃自居孔子上。又爲孔子改制考，凡孔子之言古，則皆出於僞託。章太炎一反有爲之主今文而主古文經

學，故曰「劉歆賢於孔子」。著爲逭書，揭櫫非孔。又言中國幸有一王充，差堪羞渶。康、章爲此六十年學術界最前輩之巍然二老，雖其晚年著書，亦已懲創多變，然其早年意態固如此。且彼兩人，一言變法，一言革命，實亦未嘗有長時期潛心學術。以之上擬晚明諸遺老，殆所謂彼一時，此一時，迥乎不相侔。然此兩人，尚猶粗得清代經學遺緒，其學術根基，固猶建立於國內。後之嚮風繼起者，媚學更不如兩人，又復拾口慧於國外，學殖荒落，終亦無以相踰越。

二

故此六十年來之史學，有兩大特點：一則輕蔑古人。論史多攻擊，少表彰；多推翻，少發明。往昔晚明諸遺老，痛定思痛，亦於舊史有沉深之指摘，然乃就舊史細經尋覓玩索而來，故其言有源有本。此六十年來，乃不從舊史本身評史，轉從史外評史。宗主西土，排擊祖國，乃覺國史通體無是處。二則此六十年來，史學漸轉爲一種考證學。由「蔑古」而「疑古」，由「疑古」而「倒古」。以「考古」之面貌爲手段，以蔑古、倒古之心意爲目的。故此六十年來之史學，乃可分兩大支：一曰評史，「打倒孔家店」乃至「全盤西化」皆是。一曰考史，自地下發掘、龜甲

考釋、古史辨僞等皆是。而考史實僅爲評史之附庸。最缺者爲著史，清史稿始終未獲愜意之重修。尤可怪者，近人乃似不目預修清史者亦爲治史之學人。蓋近人於史學，實自別有其門戶之見，牢固而不可拔，蔽藏而不自知。一若一切惟待新創，守舊之事，已無預於學問。惟新的通史、新的斷代史、新的各項分門別類之專史，既皆待有人根據時代需要，運用新觀念，從事新撰述。而新觀念則仍須根據歷史舊材料。遠而言之，此五千年來之中國史，究竟長處何在，短處何在？此六十年來之現代史，究竟所得何在，所失何在？皆當從歷史本身內部通體細求，不能在歷史本身之外另有根據，漫肆攻擊。至少從史學言，則此等決非史學。而此六十年來之史學界，則全爲此一種風勢所壓倒，極少人敢於冒大不韙，根據自己歷史來批評自己。即或有之，則此人必被目爲僅知有以往歷史，不知有當前時代；否則爲僅知有中國，而不知有中國以外天地之大，尤其是西方之存在。若有人內中國而外西方，則必最爲此六十年來人詬病。但生爲中國人，究不當不知中國。當前現代中國固當知，往前五千年來之中國亦當知。從事中國史學研究，固當橫觀全球，深矚現代，乃能上窺舊史而獲新知。亦惟能於舊史有新知，乃能對此時代有貢獻。此項貢獻，乃爲治史學者所可有，亦所應有。今人乃怵於時代風勢，早不敢對國史作平心深入之研討，乃相率逃入考古之一境。此則已在此六十年史學之後期。

其先考史爲求推翻，繼起之考史則爲逃避。只要鈔撮得一堆材料，細針密縷，加以組織，即可自詡爲一種科學方法之新史學。此種史學，僅需材料與方法，不問識見與議論。較之前三十年之史學，僅逞識見議論，不辨材料方法者，正是各走極端，而又恰好匯成一流。吾民族摶成之基本，吾文化持續之淵源，吾國家建立之精神，凡此種種重要大問題，前期評史派早已囊括壟斷，推翻打倒，曾不反顧。後期考史派繼起，則凡屬歷史上重大問題，多置之不論不議之列。所考全屬瑣碎事，無足輕重，既不牽涉大節目、大意義，自可不與前派意見有牴牾衝突，亦不需有論議識見，乃有當於所謂純客觀之科學方法。故雖其工作爲考史，顧於邦國安危，民族榮悴，乃可澹然漠然，無所動於中。而遂使吾先民五千年來整部歷史，有血有淚、可歌可泣，有興亡、有治亂，有賢有奸、有是有非，可鼓舞、可惕厲者，盡成爲一堆死材料，而惟待今人之重加整理。則又尊其名曰「整理國故」，並謂中國古人知有「史料」，不知有「史學」。欲整理舊史料以冀其逐步接近於新史學者，一切意見方法，亦必鈔襲西方，惟西方人之意見始得爲意見，亦惟西方人之方法始得爲方法。中國自孔子、司馬遷以下，迄於康、章以前，上下兩千年，在史學上，除堆積幾多材料外，則全成一片空白。其實亦何獨史學爲然？一切學術乃至整個文化亦莫不然。以近六十年來人回視古昔，幾乎是瓦礫成堆，惟清掃糞除之爲艱。如言文學，則凡屬文言，皆成死文

字；其他可以類推。

與康、章相肩差，而同爲近六十年人推尊者，尙有梁任公。持論稍和平，然多反覆。今日以爲是，明日以爲非。其早年，亦一意慕西化，自稱中國之「新民」。呼號變法，著爲中國六大政治家，最推挹王荊公。凡屬荊公一言一行無不是；反對新法者，自司馬溫公以下，一言一行無不非。及中年以後，亦猶慕想西方文藝復興，而以清代考據學當之。則其視宋、元、明三代，豈不如西方之中古黑暗期？寫爲清代學術概論，嗣而悔之；又寫爲近三百年學術史，議論又一變。惜其不壽，不見其所變之於何底止。然任公良爲不可及，一則自謂其「筆鋒常帶感情」，於吾先民前賢往史，尙多嚮往激昂之情，不似時風之自我慢而肆涼薄。又「不惜以今日之我非昔日之我」，不護前而飾非。

與任公同時膺北平清華研究院講席者有王靜安，爲人沉靜自守。乃自居爲遜清遺臣，其立身與康、章、梁三人大不同。一時從學，多奔走任公之門，絕少赴靜安函丈請益者。及兩人先後逝去，門人乃競言「靜安師」，遠過於稱道任公。然言近六十年考史一派，則靜安洵爲巨擘矣。要之此六十年來，康、章、梁、王，則僅占其前半期，乃使後三十年人望之，已如峨眉天半，可望而不可即。而此後三十年則逐步墮落，幾於如餘燼之將滅，死灰之不復燃。此固兵燹戰亂，逃亡

饑餓之所逼；然「天下興亡，匹夫有責」，後三十年之災禍，以春秋責備賢者之義，其在前三十年之巨人長德，名流學者，豈能脫然事外！然而居今而言，何以接踵前修？何以導先起後？則又更有其難言者。

三

張君曉峯發意編輯六十年來中國之史學一書，廣徵流亡在臺學人，分題撰述，蔚成巨帙，而囑余爲之序。余以孤陋，亦蒙時人許以爲治史之一員，亦幸忝踞講席於南北上庠，於此六十年來之史學界，有幼年摳衣親從受業者；有壯年以後時相親接，獲預於友朋之列者；其餘亦多覿面請益，握手言懽。蓋未覿顏色、未通姓字者十不得一、二。此書所網羅，其人其書十九皆我所素稔；則我之於此書，又何從措辭於其間？不獲已，姑舉此六十年來人共崇奉康、章、梁、王之四人；而余之幸得有一面之緣者，則惟章氏一人而已。舉此四人，蓋可指明此六十年來史學脈絡之所自。舉此四人，蓋可指明此六十年來史學風勢之所由。此六十年來之史學界，則亦尠有不受此四人之影響。而余亦自爲受此四人影響之一員。若果不讀此四人書，而空言此六十年來之史學，

則將不得此六十年史學之要領與其利病所在。姑率以此意質之曉峯，不知曉峯亦許以爲然否？

（民國六十二年二月華學月刊第十四期）

張曉峯黨史概要序

近幾十年來中國的學術界，史學算得是發達的一宗。但似乎仍沿著前清乾、嘉以下經學考據的舊轍，對分碎的精密考訂的貢獻多，對會通的史識之培養有不够；又很少注意到新史的創作。這兩者也有其相因處。張曉峯先生平日治史重通識，因此遂能注意到新史之創作，最近所著黨史概要便是一重大的成就。

取精用宏，後來居上，這本是不足爲怪的事。在此以前，有關黨史的撰述已不少，張先生此書，就目前論，算是最後出的了。而且赤禍橫決，政府從整個大陸撤退到臺灣，這不能不說是國民黨的一番大失敗。此刻痛定思痛，徹底反省，究竟這幾十年來的國民黨，它的已往成功，猶可保留到將來的，是在那幾處？它之所以失敗的主要病徵在那裏？它須從頭改進的是什麼？它須再䇿發揚的，又是些什麼？將來國民黨新與，無疑的，與已往的國民黨必然會有一番大改造。這已

往幾十年來國民黨的成敗得失，恰恰可告一段落，這正是爲國民黨寫史一最好的時期。張先生的黨史，正在這時期中寫出，這自然會比他以前的各種有關黨史的撰述，有其獨特的意義與價値。

史無定法，所貴乎良史之才者，正貴其能實事求是，針對著他所要寫的歷史對象，而創闢出一種恰恰符乎此對象的新體裁。國民黨本與近代歐、美政黨有不同，它不僅以當前的政策爲號召，而是以一種特有的思想與主義而結合。三民主義之與國民黨，應該是二而一，一而二，成爲不可分割的一體之兩面。張先生此書，始終注意到三民主義的思想之演進，主義之發展，爲其書中特占重要的一部分；這是張先生此書一種特創的新裁，而可證其爲史家識力之一例。

國民黨所又與其他政黨不同者，國民黨乃由孫中山先生一人所倡導而成立；三民主義，亦是孫先生融會古今中外而獨創的學說。因此國民黨有主義，同時有領袖。繼續孫先生而負此領導國民黨之重任者，爲當今中華民國大總統蔣先生。我們也可說：國民黨之興起與其持續，乃及其一切成敗得失，有關於國民黨的兩位領袖，總理、總裁，孫、蔣兩先生之個人的思想、言論、主張、行事者特別大。張先生此書，特寫此兩位領袖，成爲這部黨史中獨出的中心人物；這又是此書一種特創的新裁，而可證其爲史家識力之第二例。

國民黨又有一特點，使其與近世歐、美政黨不同者，它自始即是一革命黨。最先的革命對象

爲滿清王室，繼之爲北洋軍閥；因之國民黨黨史，同時即成爲一部中華民國之創建史。而近代的中國，已經處身在世界史的大潮流中而無可再孤立。因此內政的改革，息息與外交相關聯。在國民黨的革命過程中，又不斷遇到外力之干擾。此種趨勢，愈後而愈烈，直到對日抗戰乃至當前的赤禍橫決，莫非是此一趨勢之演進。因此眞要寫一部國民黨黨史，雖以黨史爲中心，而其外圍必然牽涉到全部中國史；而其更外圍，則必然會牽涉到大部分的世界史。張先生此書，正著眼在這點上，因此張先生此書，又一定名爲近六十年中國革命史，以黨史爲核心，而一重一重地向外牽連到國史與世界史；這又是張先生此書所特創的新裁，而可證其爲史家識力之又一例。

在中國傳統史學裏，一向有「官史」與「私史」之分。而中國傳統的史學界意見，無寧是看重官史更重於私史。第一是官史的取材方面，比較易勝於私史。第二是中國人一向早懂得史學的獨立精神，因此縱爲官史，而史家秉筆之自由精神，大體上獲得了相當的尊重。張先生此書，是一部私人獨撰的書，較之晉以後設局公修的官史有不同。但張先生寫此書，身當要職，他先是國民黨改造委員會的秘書長，繼之是國民黨中央黨部的秘書長；依照目前黨國一體的現狀，我們正不妨把此書當作官史看。而且此書之重要點，如我上述，正因其在這非常時期中出現，以張先生在國民黨裏面那樣特殊的身分，正値國民黨內部革故鼎新那樣特殊的時期，他的書，必然會透露

出它應有的特殊精神與意義來。至少在此時期，所謂國民黨之痛定思痛，內部改造的一番經過，此後國民黨全部的新精神及其新路向，在一位身預其中樞重任的作者，雖說是記載往事，而材料之取捨詳略，筆法之輕重予奪，一切的一切，將無可掩飾地流露出許多不言而著的消息來。因此張先生此書，其本身即是一部重要的史料。不僅在國民黨內部必會重視此書，即國民黨外部，不僅為要知道國民黨以往的歷史，並要注視國民黨此後之新精神與新路向者，亦必重視此書。正因為是國民黨內部重要人寫的黨史而更增其重要性。同此理由，將來的史家，亦必重視此書，認為是此刻一部重要的史料，將可據此來推論當前國民黨的一切內部改造的精神意識方面的好材料。則此書無論當作官史看，抑當作私史看，將同樣不能剝奪它如我上述之重要性。

至於此書搜羅材料之周備，闡發主義之詳明，及其筆法之流利而明淨，敍述之縝密而生動，那是作為一個史家著述例有之能事，因此我也不想從此等處來特加以稱述。

（本篇約成於民國四十一年）





中國學術思想史論叢

（十）



中國學術思想史論叢（一〇）目次

中國學術思想史論叢（一〇）

紀念孫中山先生九十誕辰

一

孫中山先生，及身創建了中華民國，又遺留下一部三民主義，作爲國人永資研討的寶典。只此兩事，已足使孫先生成爲中華民族之偉人，將與中華民族之歷史永傳而不朽。歷史偉人之出現，其意義與價值，決不及身而止。而且會隨着歷史之演進，久而彌新，使後人經歷事變，而益見其意義之深長與價值之偉大。今年是孫先生誕生的九十周年，孫先生逝世也

已經三十多年了。其手創的中華民國，尚在風雨飄搖中，但薄海人民，將無不致其深沉誠摯的懷念。甚至在大陸共產政權，據說今年孫先生誕辰，他們也將舉行盛大的紀念。那無非是他們一向一貫的一種狠毒狡詐的隱謀與欺騙。然而，縱使如此，從另一角度看，也正是證明孫先生人格之偉大，及其留存在全國人心深處的一種無可否認、無可移動的力量。

何以說中共政權紀念孫先生，是一種狠毒狡詐的隱謀與欺騙呢？若使中共果然誠心懂得敬仰孫先生，則中華民國的國號，不會被取消。雙十國慶的節日，不會被改變。這是一件最明顯不過的事。而且若使馬、恩、列、史眞將成爲人類此下一個神聖的新傳統，試問在那裏面又如何能橫揷進一位孫先生？這一神聖新傳統，則是中共政權用着全力，在幾年以內，不惜放開血手，無端殺害了一千萬、兩千萬以上的無辜人民而把它在中國建立的。「史太林爺爺」的稱呼，已經普遍聽聞到全中國。翻開中共的小學教科書，講及中國已往歷史人物，也只見有陳勝、吳廣、黃巢、張獻忠與李自成，那裏又來有一位孫先生？那些全是眼前不到十年的眞歷史，中共縱狠毒，縱無恥，也無可一手把來掩飾掉。所恨是「種桑長江邊，忽見山河改」，史太林屍骨未寒，在中共所尊的祖國蘇維埃，卻把他淸算了。「本不植高原，今日復何悔？」中共卻在今年也要來紀念孫先生之九十誕辰，那眞是狡詐之極的一件事。

二

當知孫先生在中國人心目中，所以成為一偉大的人物，其首先第一個基本條件，正因為孫先生也是一個中國人，孫先生乃是以中國人的人格來代表了中華民國之國格的一個人。今天的中共，罪惡滔天，最主要者，正在其辱沒了中國人的人格與國格。而他們卻說：孫先生生前，主張聯俄、聯共、扶助農工三大政策，對他們（中共）今天的革命勝利，有重大的意義。那孫先生豈不轉成為了他們辱國賣國集團的一位首功人物了嗎？他們又說：孫先生生前，主張以俄為師。若他們眞為孫先生這一主張而來紀念孫先生，則又為何直到今天，在中共政權下，還不坦白痛快來淸算史太林？他們又說：孫先生的遺囑，是要幫助世界上一切被壓迫民族和人民得到解放的。若果他們眞為孫先生這一囑付而來紀念孫先生，則試問今天的匈牙利人民，究竟是在叛逆他們的祖國，抑還是在被壓迫？若使在中共政權下，尙能許有良知、有人格、有自由能說實話的人出來說幾句話，試問對此兩問題，他們會如何作答覆？

在孫先生當時，確曾主張過聯俄，但他決沒有主張過「一面倒」。「倒」與「聯」，則並不

是相同的一句話。孫先生也確曾主張過「容共」，但孫先生人格偉大所以可以容你們，在孫先生自己，他也決不會放手殺人，來想建立起一個馬、恩、列、孫的新聖統。孫先生也確曾主張過「扶助農工」，這因「農工」也是全民中之一部分，孫先生所主張的民族、民權、民生主義裏，都包括有農工，孫先生那會不主張扶助農工呢？但孫先生也決未主張過「階級鬪爭」與「無產階級專政」呀！

三

中共又說：他們將通過這次擴大紀念，來進行一次深刻的革命思想、革命傳統，和愛國主義的教育。這又奇怪了，在中共今天居然也來談「愛國」。但我們不免要問，他們究竟所愛何國？又如何樣去愛？

若由紀念孫先生而來說愛國，在孫先生心中則只有一個中華民國，中華民國則是承接着中國文化歷史傳統，包括着中國全國人民的。今天中共所謂的愛國，試問那是何等樣的一個國？是不是放手殘殺了大批中國人，壓迫了其餘的，來遵依着馬、恩、列、史的新聖統，崇奉蘇聯爲他們

的祖國，而向之一面倒的那樣一個尾巴衛星國？試問這樣的一個國，如何能長久存在於天地間？又教人如何樣去愛？

中共集團的內心，似乎到今天也該稍稍瞭解到這一層。他們崇奉了史太林，他們倒向於蘇維埃，但今天的蘇維埃，卻正已清算了史太林。今天的中共政權，試問向那裏栽根？何處立足？他們一向的作風，似乎並不想把他們的政權，立足在中國，栽根於中國人之心裏。而今天則形格勢禁，要迫得他們回向自己，於是他們纔想重新招出孫先生，來作欺騙的勾當。但中共這幾十年來那一筆放手殺人的血債，總該要清償呀！若想乞靈於孫先生，想把這一筆血債也過戶到孫先生賬上，難道他們眞認爲如此，便可逃避了一切的罪惡所應得之懲罰嗎？

四

但是無論如何，中共在今天居然也來紀念孫先生，終不免爲此要引起我們向中共說幾句話。我想中共若果誠心在紀念孫先生，首先第一件，他們該重新回復中華民國的國號，以及國旗和國慶節等等；不要硬着頭皮，定要對國家民族做叛逆。第二，他們該徹底明白，馬、恩、列、史決

不是人類惟一的神聖新傳統。不要說紀念孫先生，至少他們該知道和他們並世尚有如南斯拉夫的狄托其人，他們不該死着心眼定要向蘇聯一面倒。第三，他們該勇敢承認以前那一筆放手殺人的血債，以及辱國賣國一切無恥狠毒的舊賬。他們該懂得些內心歉責，該懂得如何重新回頭來站在中國人立場，懂得如何重新來做一個中國人。然後他們也該細細來讀一遍孫先生的三民主義，看他老人家對民族、民權、民生各方面作過如何的解釋和主張。否則，若中共認爲只藉他們那一套一貫的狠毒狡詐的隱謀與欺騙，便可以永遠騎跨在中國人民頭上，不致如史太林般也遭同樣之清算，那眞是太幼稚、太糊塗的一片迷夢。我們只有站在大家同是一個中國人的立場，來盼望他們遲早會有稍微覺悟之一天。

（本文作於民國四十四年）

孫中山先生之人與學

一

中國文化傳統最主要精神，在講求如何做人。

一切做人，必從「學」中講求，沒有不學能成人的。

中國傳統講做人，必要在「團體社會」中做人，必要在「人羣」中做人。不能脫離團體與社會，超出人羣，來獨自做一人。

孔子提出做人的兩項目標：一曰「立」，一曰「達」。

論語曰：「仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」「仁」即是孔子講的做人道理。「立」

是站定腳跟，立得起，能在人羣中自己站立起來做個人。「達」是邁開腳步，能在人羣中走得開，行得通。

孔子最看不起「鄉愿」。

孔子說：「鄉愿，德之賊也。過我門，而不入我室，我不憾焉者，其惟鄉愿乎！」

鄉愿只求追隨風氣，討好別人，跟在人背後。自己無個性，無獨立人格，不能自做人。而一鄉皆稱他爲愿人，即如今說「老好人」。他好像行得通，其實是尚未能站起，尚不能單獨算個人，根本說不上有什麼是他的行爲。

說到「立」，中國傳統有三要項：一曰「立德」，二曰「立功」，三曰「立言」。

所立之「德」與「功」與「言」，則存在流行於社會上、人羣中。社會人羣大生命不滅，斯其個人之自然生命雖隨百年之壽以俱盡，而其人格精神與其生命功能則亦永存而不滅。

中國古人稱之爲「三不朽」。

就臺灣來說，吳鳳是立德，鄭成功是立功。此兩人，至少在臺灣一地上，可以永不朽。

現在說到孫中山先生。

創建民國，是其立功的不朽。

爲大局着想，期求全國一致來和平解決問題，從其臨時大總統位上，讓給袁世凱來當民國的第一任大總統，是其立德之不朽。

在中國歷史上，改朝換代，理想的政治領袖，有兩途可循：一曰湯、武革命，一曰堯、舜禪讓。孫先生以一人兼此兩途，可謂史無前例。

若說此事錯了，只錯在袁世凱，乃及其他當時有關人，卻不錯在孫先生。

孫先生之「三民主義」與其「五權憲法」之創立，是其立言之不朽。

立言有三階段：一是由他來創立一說。二是他所創立，能獲當時其他人信從。三是即在其身後，百年、千年，乃至更久，其所立說仍能屹然存在。

近百年來的中國人，大多數一意崇洋，在他的精神上、心理上，根本不能立，亦不想立。他們亦多能說，但只是揣摩風氣，譁眾取寵，拾人牙慧，作應聲蟲。百年來亦爲說多變，但只是跟人背後隨聲附和。由孔子看來，此輩只是「洋鄉愿」。

要不違背自己民族舊傳統，纔能立。要不違背當前時代新潮流，纔能達。能把新時代與舊傳統相配合，此是中山先生立言不朽之所在。

只有孫中山先生，是近代一百年來，在中國的新時代裏，能作爲一個舊傳統之代表人物之惟

一最傑出榜樣。

二

其次說到孫先生之「學」。

中國文化傳統裏的主要精神，在叫人人學做人。因此中國人講的做人道理，應該要使人人能學。主要不僅幼年在家庭，中年以前在學校；更主要的，是中年以後，在社會人羣中做人，尤應隨時隨地隨事有學，因此主要在「自學」。

中山先生的學校教育，也只是知識技能，在洋學校學做一醫師。

中山先生之爲人之學，立德、立功、立言那一番博大精深之學，則只在中山先生脫離學校以後那一番不斷的自學精神中。

今天我們如何來學中山先生，即是如何來做當前一個像樣的中國人，如何在當前時代新潮流中自立起來，做一個代表中國文化傳統的，不失舊意味、舊格調的新中國人。

我們不是慕中山先生之「名」，乃是要學中山先生之「實」。乃是要在各人人格上，做一個

無名的孫中山。就各人自己的身分和地位，來建立各人的人格，來各自立德、立功、立言，求各自在人羣中站得起，立得定，邁得開步，行得通。

「名」只是一榜樣，「學」則貴各人自己努力。

在六十三年前，所以能有一個中華民國之成立；在此六十三年中，中華民國經歷千辛萬苦，今天仍能有此一中華民國之存在；此非中山先生一人之力。革命先烈，乃至千千萬萬，各色人等，在此六十三年之千辛萬苦中，參加各項保國衛國的，他們各有一番人格精神，各有一番生命功能，各有其一分立德、立功、立言之眞實不朽之存在。

三

中山先生常以禮運篇「天下爲公」四字昭示我們。

「爲公」與「爲私」，是分別人生一大鴻溝。中山先生與袁世凱，站在此鴻溝之兩邊。凡屬爲公的，是在中山先生一邊；凡屬爲私的，是在袁世凱一邊。

制行不爲私，即已是立德。做事不爲私，即已是立功。發言不爲私，即已是立言。

立德、立功、立言，所爭亦在「實」，不在「名」。

只要爲私，其人決不能立，袁世凱是其例。只要爲公，其人決然不朽，中山先生是其例。

各自的人生有不朽，斯乃其大羣能不朽。

換言之，其大羣能不朽，斯乃其羣中所屬之各個人，乃至其各個人之子子孫孫，亦各能緜延不絕，各自有不朽。

中山先生又說：「革命先在革心。」爲公心與爲私心，只在每一人一念之間。公則能立、能達，私則站不起，邁不開。只在各人先革自己的命，先革自己的心，擺脫私一邊，走向公一邊，便是新生命開始。

不爭有名與無名，只爭算得一人與算不得一人。

只要眞算得是一人，便有他的德與功與言可立。便能各自有不朽。

只要算不得是一人，一切倒了，行屍走肉，連影子也不如。

袁世凱又何嘗無名？可見名不足恃，名無可好。

今天我們得自問：我們崇拜孫先生，還是慕其名，抑是愛其實？

果愛其實，則即在各人自己身上，每一人各有其人格精神與其生命功能，各可以不朽；孫先

生只是一榜様。

讓我們各自能立、能達，能做一個像樣的中國人，使我中華民族與國家能屹立常存在天壤間。

四

今逢孫先生誕辰，讓我們各自學他榜樣，革心爲公，欲立欲達。「爲仁由己」，只在我此一「己」，只在我此一己之一念間，不斷自學，能立能達，使我亦堂堂地做一人，做一堂堂地像樣的中國人。此始是孫先生之不朽，亦是我們每一人之不朽。若是我們每一人都朽了，孫先生也終是朽了，連孔子也朽了，連中華民族大羣也會朽。

孔子、孫先生做人，是在中華民族大羣中做。孔子、孫先生不朽，也在此民族大羣中不朽。讓我們今天以此來紀念孫先生。

（民國六十三年十一月十二日聯合報，原題孫中山先生之人與事，本題爲作者後改。）

孫中山先生一一六年誕辰紀念辭

一

今天是中山先生一百十六年的誕辰紀念日。中山先生承繼中國文化大傳統，爲近代傑出一偉人，而決非宣揚西化者。吾國人紀念中山先生，此爲首當明辨一大事。

中國文化傳統重道義，不重功利。認爲一切功利應盡在道義中。西方文化傳統重功利，不重道義。只求達成功利，即是道義。此兩者間之是非得失，即就雙方歷史而可判。

中國自犧、農、黃帝以來，即爲一廣土衆民大一統的民族國家，緜延擴大，迄於今五千年。西方自希臘、羅馬、中古堡壘貴族，以至現代國家之出現，遞興遞滅，分裂相爭，直至最近第一

次、第二次世界大戰爭而衰象又現。美、蘇繼起，而全歐洲仍是數十國並立。蘇維埃大敵在前，而西歐則僅成一經濟同盟，難可抗禦。美、蘇第三次大戰是否能免，尚無把握。原子彈、化學毒氣一旦戰起，可使斯民無噍類。往事昭然，雙方文化之優劣高下，亦可不煩言而知矣。

中山先生爲近代人，亦非頑固自閉，不知吸納西化以資因應。唱導革命，主要排除滿清異族政權，以光復我民族國家之舊傳統。故辛亥起義不數月，即願辭去臨時大總統位，讓之袁世凱出任民國第一任正式大總統，惟求宣統退位爲條件，以免國家陷入長期戰亂中。中山先生此舉，實兼「湯、武征誅」、「堯、舜禪讓」於一身，可謂是中國文化光輝，非西方革命所能有。

當時中山先生意，退出政壇，即欲率其黨人爲全國交通事業築路造林，爲一種在野之努力。而一時風氣，則羣相注目於政治上。國會相爭，惟一大事，即中國此下憲法應採英國之「內閣制」，抑美國之「總統制」。則試問一國政制，寧有全採之於異邦而可爲久遠之計者？紛爭無底止，乃有宋教仁被刺，長江以南五省起兵，而袁世凱則洪憲稱帝，國內戰亂無已時。

中山先生避居在滬，鶱目時艱，乃有其「三民主義」之構想。三民主義非不吸納當時世界潮流，而中山先生則會通和合，以融化於中國文化中，而自成一體系。首爲「民族主義」，此採之當時德國之納粹與意大利之法西斯。當時德、意皆受摧殘壓迫，而中國亦然。但中山先生之民族主義，則承繼中國大傳統，乃求民族與民族間之大同，非務於民族間之相爭。中國古人言：「中國而夷狄則夷狄之，夷狄而中國則中國之。」則中國傳統中之民族主義，仍重在道義上。故中山先生領導革命，主要首爲排滿，而民國創建，即唱爲「五族共和」。滿、蒙、回、藏皆已進於中國，則滿族之統治權既消失，宜可有漢、滿、蒙、回、藏之「共和」矣。故中山先生之民族主義，在求中國之自由平等，非慕效西方之帝國主義，則確然可信而無可疑者。

次爲「民權主義」，則取法英、美、法諸國，而亦確然有其異。西方皆「三權」分立，而中山先生則主增爲「五權」。其所增之「考試」、「監察」兩權，皆承繼中國傳統。而中山先生又明言：「權在民，而能在政。」民衆有「權」以要求政府之如此，而民衆實無「能」以參加政府之爲此。此又中山先生承繼中國大傳統，而與西方相異之一要點。故不僅被選人應有限制，而選舉人亦同應有限制。考試權之功用即在此。西方選舉，亦經數百年之演進，始有今日之所謂普選，而流弊終不免。中國豈能一躍而驟企西方之普選？而中山先生之重視考試尤在選舉之上，則

顯然又爲中國傳統與西方一大異。西方民主政治重「多數選舉」，而中國傳統政治則主「考試選賢」；惟「賢」乃能代表多數，領導羣眾，以達於其所欲。此顯與英、法民權異趣。

最後乃爲「民生主義」，此乃採之當時蘇維埃之共產主義，注意在民眾之生活上。中山先生曾言：「民生主義即共產主義。」惟共產主義乃主世界性之「無產階級專政」，既不主張民族主義，又不主張民權主義，與中山先生之三民主義又大異其趣。故三民主義則決非共產主義，而共產主義之部分精神乃亦可容納於三民主義中。中山先生之意，如是而已。

三

今再綜合言之。當時世界政治可分三大潮流：

一爲德、意之民族主義，一意惟求民族發展，而民權、民生在所不顧。

一爲英、法之民權主義，惟求保泰持盈，求其內部之安定，俾得維持現狀，而民族、民生兩觀念則非所注意。

一爲蘇維埃之民生主義，惟求階級鬭爭，以共產思想擴張己勢，而民族、民權則皆所忽視。

中山先生乃會合融通此三大潮流，而化爲一體。其所憑以融化此三大潮流以成爲一體者，則爲中國民族自己之文化大傳統。而豈僅知迎合世界潮流宣揚西化者之所能與知乎！

即如同時有陳獨秀，創爲新青年雜誌。最先近於納粹、法西斯之民族主義，繼乃一轉而爲蘇維埃之共產主義；其友人胡適，則一意崇慕英、美之民權主義；皆惟宣揚西化是務。即求諸追隨中山先生從事革命之國民黨徒，如宋教仁等，其意似亦只謂革命則只是西化而已。中山先生之深謀遠慮，見大思精，恐亦未能爲彼輩所領略。故中山先生當時乃又有「知難行易」之新論。

四

中山先生專就知識上分人類爲三級：一爲「先知先覺」，一爲「後知後覺」，又一則爲「不知不覺」。此惟中國文化傳統有其說，而西方無之。不知不覺則屬多數，先知先覺與後知後覺則屬少數。中國傳統意見尚賢不尚眾，故曰：「善鈞從眾。」中山先生言：「權在民，而能在政。」「權在民」，即其接受西化，適應時代潮流而爲言。「能在政」，則其獨抒己見處。而一時聞者，則多偏其「權在民」之前一語，而忽略了其「能在政」之後一語。此中山先生所以有「知難

行易」之歎也。

中山先生又分新政治之推行爲三階段：一爲「軍政」，次爲「訓政」，最後始爲「憲政」。軍政期於全國統一，建立一新政府。其次乃在推行訓政，使全國人民稍有知識，稍能與政府合作。然後乃能有憲政，然其事則非急切可冀。中山先生在廣州黃埔建軍，然即北上欲與北方軍閥段祺瑞、張作霖謀和。在中山先生意，爲革命而長期內戰，終非其所願想。故民初即讓位於袁世凱，至是又北上謀和。中山先生豈不知段、張非可與共謀國家民族大政之人？今不知其果與段、張晤眾，又如何提出其主張？惜乎其初到北平，即病逝醫院中，今亦無法推測其究竟。但可略加試探者，恐中山先生亦仍如辛亥初年意，以讓政爲謀和之手段，只求段、張亦有所讓步。先求在政治上求一安定，免於戰爭，然後中山先生似乎仍將退身在野，從事其訓政之工作，使國人略知此後國家民族前進一大趨向。既不爲專務西化，亦不爲專爭權利，乃始有步上憲政之希望。而惜乎其終賫志以歿。此誠吾國家民族一莫大之厄運也。

中山先生逝世，國民革命軍北伐，中國幸得統一。共產黨自江西「二萬五千里長征」，終獲於延安苟延殘喘，而對日抗戰隨即繼之而起。當時國民政府所盡力以赴者，盡在抗日上，訓政工夫未能有所進行。共產黨借此機會潛滋暗長，國民黨又自有分裂，汪精衛在南京淪陷區建僞政府。除國、共兩黨外，尙多其他黨派紛起成立。抗戰勝利，而「政治協商會議」對國是迄無共同之意見。中山先生之三民主義，明白規定爲「民族、民權、民生」，而必改爲「民有、民治、民享」，乃得載之憲法中。民有、民治、民享，顯屬美國林肯總統之言，與中山先生之三民主義顯有大不同。稍具知識，即可明辨。然而非引外國人語，即不足服全國之人心。中山先生所唱之知難行易論，與其實施憲政之主張，亦可於此得絕大之證明而無疑矣。

抗戰方殷，雲南、昆明西南聯大師生間，共產思想已甚囂塵上。及勝利回都，而上海、南京等地各校學生亦有「喫光運動」，肆無忌憚。在下思想不統一、不調和，在上政治何由得安定？毛澤東共產政權之終於得志，亦豈專在其軍力？及國民政府遷播來臺，一時宣傳亦專在反共。而臺灣乃有獨立運動之興起。追隨政府來臺者自屬少數，而臺灣人終屬多數。若依現代西方政治理論，則多數即擁有無上之權威。但就中國民族論，則臺灣人更屬少數中之少數。不尊國家民族自己傳統，而惟以西化爲尙，則臺灣獨立宜若天經地義，無可疵議矣。臺灣民衆雖經政府領導，在

經濟生活上有突飛猛進之勢，而獨立思想之在臺胞之移居美國者，則仍有其潛伏，而政府亦仍不得不厲行民選。是則稍經時日，臺灣豈不仍爲「臺灣人之臺灣」？實則今日已成臺灣民間一流行語。一旦大陸光復，則試問大陸十億人口教育未普及，傳統文化已墮地無餘，果政府重返，亦厲行民主選舉，將豈不成爲絕大一難題？故知中山先生之遺訓，實有至今尚值信仰崇奉之必要。然今日而仍言訓政，又豈不將受盡反對？中山先生生前此一番思想言論之可貴，亦正可由此而見矣。

今値中山先生逝世一百十六年之紀念，蒿目時艱，緬懷哲人，誠不勝其神馳心傷之感矣。天佑中國，宜必有繼起而善承其後者。余日望之，余月望之。

（民國七十年十一月十二日臺灣日報）

中山先生之三民主義與民族文化

一

今人羣稱「三民主義統一中國」。但三民主義可分兩說：一爲孫中山先生所提倡「民族、民權、民生」之三民主義，一爲美國林肯總統所主張之「民有、民治、民享」三語；今國人尤尊奉之，並以替代中山先生之三民主義，而載之我國首創之憲法中。然此兩者間，涵義大別。

何謂民族？中國乃一「宗法社會」，有「家」始有「族」，故亦稱「家族」，社會流傳有百家姓。中國人尊孔子，自孔子起，傳家迄今七十餘代；自孔子以上，猶可推至商湯。而湯以前，據甲骨文增補史記殷本紀兩世，即可推至於商族之始祖契。是則孔子一家緜延四千年，世代皆有

名字可查。此爲中國文化一特徵，並世其他各民族無此例。中國其他各家族，亦大體如孔氏。

中國古代行封建政治，「族」之上有「國」，下有「家」，故中國乃一「民族國家」，由中國民族建立此中國。西方則爲個人主義，無深厚親切之家族觀，故近代西方人乃主「國爲民有」；而其所謂「民」，則分別指「個人」言。中國傳統則僅言「民爲邦本」，又常「家」、「國」幷言。中國觀念，「身」之上有「家」，家之上有「國」，國之上有「天下」，家、國、天下皆由公道，非私物，其地位均遠在各別私人之上，各別私人對之均當有一種責任感。此乃中國民族傳統之一種道義觀，與西方傳統功利觀之「民有」理論，大不相擬。

依林肯意，當時美國黑奴亦同當爲美國之國民，故林肯主解放黑奴；而美國之西方人，乃至猶太人、黑人，同爲有此美國。依中山先生意，中國乃中華民族所創建，有五千年之傳統文化，不得由滿洲一族來統治。故辛亥革命主要在排除滿洲政府，不再擁戴一帝王，改建爲民國；而實有極深厚之民族傳統精神，即文化精神存其內；非一意模傚西方，與一大羣個人來占有此國，意義大不同。此一層不得不深辨。

二

次言「民權」與「民治」之辨。西方人主「國爲民有」，則其國事自當由其民來處理。故林肯解放黑奴，亦使黑人平等有選舉權，迄今乃有黑人出而競選總統者。中國人言政治則重「道」不重「權」，故常言「治道」、不言「治權」。中山先生之「民權」二字，乃採自西方，但中山先生明言：「權在民，而能在政。」中國傳統主張「賢能政治」，不主張「多數政治」。賢能始得明治道來代表多數，而多數則並不能明治道來選出賢能。果能選出賢能，亦不當再由多數來加以監視。故中山先生之所謂民權，實即中國傳統「國以民爲本」之義，與西方之昌言「民治」有不同。

中山先生之「知難行易」論，分人爲「先知先覺」、「後知後覺」、「不知不覺」三等。蚩蚩者氓，則應在不知不覺之列，當受領導、受照顧，而無領導人、照顧人之能；豈有所謂「民治」乎？即言「選賢與能」，亦屬中國人理論。西方則主張人人平等，惟有少數服從多數。政治領袖則稱爲人民之「公僕」，不言賢能。中西文化傳統不同，斯言論思想亦不同。若必論多數，則

中華民族最占世界人口之最多數。今國人又只敢言「國」，不敢言「天下」。只求中國服從西方，更不敢從天下言多、少數，主張西方應服從中國。而又何「民治」之云？

三

至於「民生」與「民享」，其義更大不同。「民生」乃指國民之日常生活，乃「民生大道」，即「人道」。「貧而樂，富而好禮」，「正其誼不謀其利，明其道不計其功」，而豈論所謂享受？生活務求享受，此乃飮食之小人，當擯不預於人類。西方惟主「民享」，遂有資本主義與共產主義之相爭。中國傳統著眼在人生大道即民生上，則共產主義固無當，而資本主義亦有病。求之中國歷史傳統，商業非不盛，至少自戰國以迄清末，歷兩千數百年，絕無資本主義之產生。其中別有一番深義，所當講求。

四

近代國人心理，則羣尊西方，奉爲楷模。最近又特崇美國，一惟其馬首是瞻。中山先生雖手創民國，然在國人心中，終不能與美國之林肯相比。故「民族、民權、民生」之三民主義，國人視爲乃中山先生一人之言，僅得爲國民黨一黨所信奉；易而爲林肯之「民有、民治、民享」，始得爲全國人所信仰。不幸而近代西方除美國外，尙有一蘇維埃，與美國爲敵。則崇奉馬克思、列寧，乃可自張一幟，爭奪政權。吾國家當前之分裂即由此。

欲求我國家對內能統一，對外能獨立，則非求本於中山先生之民族主義不可；而欲求民族主義之昌明堅強，則非建本於吾民族五千年之傳統文化不可。而中山先生之民權、民生兩主義，則因於爲首之民族主義而建立。今人則羣以擁有財富與權利爲號召，則仍是林肯之民有、民治、民享。總之，必以西方爲主，美國爲主，庶中國亦得賴以生存。此則人心所向，一時亦無奈之何矣。

在中國有湯、武之革命，又有堯、舜之禪讓，而堯、舜禪讓之意義價值，則尤在湯、武革命之上。在西方歷史上，則只有革命，更無禪讓。中山先生起而革命，則國人羣奉之；其將第一任正式大總統之位讓於袁世凱，此乃中山先生身兼堯舜、湯武「禪讓」與「革命」之兩德；而國人於此則絕少稱崇。可見中山先生獲近代國人之崇奉，亦在其能接受西方，不在其能保留民族傳

統，亦顯可知矣。

中山先生辛亥革命，主要本爲民族主義。滿淸讓位，中山先生功成不居，退隱在滬，其意欲革命黨人以在野身分致力爲國家交通道路建設，而上層政事則暫置不問；如是則或可暫厝國家於安定。而當時國會乃以英國「內閣制」與美國「總統制」相爭。英國有虛君在上，故行內閣制；中國既不再有君位，依遵美國，選舉總統，何得再行英國之內閣制？此層實無必然之義理可據，徒啟紛爭。自宋教仁被刺，以迄於洪憲稱帝，國內禍亂，乃更甚於辛亥之革命。中山先生三民主義之構思成熟，當即在此時，故兼有「知難行易」之說。則其不滿於當時黨人內閣制、總統制之相爭，亦可推想而知。故三民主義決非一意模倣西方，否則中山先生又何有「知難」之嘆？及其在廣州組臨時政府，仍不忘北上與段祺瑞、張作霖謀和。苟使和議得成，則中山先生仍當讓位隱退，使國家稍厝於安定，而後再徐圖進步。不幸遽爾病逝。先總統蔣公北伐成功，對日抗戰繼起，八年艱辛，終獲勝利。依當時國情論，亦惟有暫擁國民政府執政在上，使國家得一喘息之機會。而諸黨紛起，「政治協商會議」又啟紛爭。憲法之第一條必明定中國爲一「民有、民治、民享」之三民主義之國家，乃庶可使中國正名定義成爲美國一附庸。此其不顧國情，而徒仗西方作相爭之口號，其情景實更甚於民初。於是毛澤東政權遂繼洪憲而崛起。

五

繼今以往，果不能有民族主義作建國之基本，仍必背國情，徒仗西方口號以相爭。如今在一海島上，即有臺灣獨立之呼聲；其他爭議，亦自將層出不窮；何能一一逆揣以知？「求變求新」，乃成爲今日國人惟一共同之口號。但我中華民族五千年相傳之舊民族、舊傳統，則不當變、不當新，亦無可變、無可新。苟必仍求變、仍求新，則宜可離去祖國，改換國籍，此豈不已成當前一時之風氣？而我國人又必承認其雙重國籍，而尊崇之在一般國民之上。此亦可謂仁至義盡，不失吾民族傳統大同精神之所在矣。故依民族主義，宜可有此寬大；若依民有理論，則不容有此寬大。此又「民族」與「民有」兩觀念不同之一證。

中國人心胸廣大，自古即有「諸夏而夷狄則夷狄之，夷狄而諸夏則諸夏之」之說。孔子慨道不行，有「乘桴浮於海」、「欲居九夷」之想。今日國人則羣以逸居美國爲第一志願，其次則英、法西歐，或加拿大，或澳洲，或南美，或非洲，或南洋，或香港；要以不居中國，不爲中國人，爲首先第一期圖。而身有雙重國籍，則顯見更受尊崇。即此一端，亦見中國文化特徵之異於世界

其他民族之上矣。但孔子乘桴、居夷之想，乃亦不爲近代國人所稱道。是則中國古人之再不能復獲近代國人之讚許，亦據此一端而見。中山先生亦已爲中國之古人，宜其民族、民權、民生之三民主義，終必改爲民有、民治、民享而後可得國人之同情。中山先生高瞻遠矚，當亦早已預見此傾向，乃特提「民族主義」以冠於其三民主義之首。一如孔子之著春秋，「知我罪我」，「後生可畏」，惟有待繼起國人之重定之矣。

然則當前我國家民族之處境又奈何？曰：今我國人既已羣認我民族乃世界落後一民族，則非一意崇洋，又何從得救？計惟以遵羣情一尊西方，而惟求其不太違反於傳統國情者舉而措之，庶使國家幸獲於安定，以徐待或可由此而再返之於我國家之舊統。縱不然，得爲西方一附庸，較之長期之國內爭亂，不得已而思其次，亦未見其不可。故今日國人不再言民族、民權、民生而專唱民有、民治、民享，亦不失爲救國之一圖矣。

（此文作於民國七十三年一月，寄中央日報，遭退稿，未發表。）

孫中山先生誕辰談中華文化復興

一

世界人類羣居相處，必有其共同信念、共同想望，或同所尊榮、同所卑恥，乃始有一種生活上之共同情態。短時期則謂之「風氣」，長時期斯成爲「文化」。同一文化，乃成同一民族。故民族形成，在其自然氣質上則謂之「血統」，在其人文精神上則謂之「道統」。此一文化道統，有其淺深、高下、廣狹、久暫之別。而凡一民族，則無不有一文化傳統，始有其存在。

今姑以中西文化比較言之。余常謂中國人重「人」、重「心」，西方人重「事」、重「物」。以成敗論，中國人言「十年樹木，百年樹人」。重事重物，其成易；重人重心，其成難。然易成

亦易敗，難成斯可久。中國民族傳統五千年，生齒日繁，疆土日擴，亦胥此之故。

余又謂中國人重情感，西方人重理智。實則深言之，情感中無不有理智，理智中亦無不有情感；惟偏重偏輕，而趨向乃大異，成敗亦各別。

埃及有金字塔，以藏木乃伊，羣信人死靈魂遠去，他日重歸，苟軀體仍存，乃可復活。木乃伊之意義價值乃在此。然三、四千年來，木乃伊無一復活，而金字塔與木乃伊乃仍受西方人之崇敬與寶貴。此則無理智之尤。而西方人之好古守舊，則轉勝中國之上矣。

拿破崙兵力遍向國外，爲羅馬帝國以來所未有，巴黎築凱旋門以爲榮。但拿破崙兩次兵敗投降，幽囚海島以死。而法國人念其榮，忘其辱。此亦情感尚存，理智則淪喪無遺矣。

又如羅馬帝國潰亡，意大利人寶愛其遺址故迹，能保留則盡情保留。不知此等保留，正以阻抑意大利之新興。斯亦情損理之一證。而西方人好古守舊之情，乃有不勝縷舉詳述者。

總之，西方人好有成，一事一物之成，無不喜之、榮之，乃遽忘其失敗之再臨。全部西洋史，直迄當前形勢，率無逃其覆轍。

中國重人，雖事敗而人轉重，歷千古而常尊。如孔子，果稍自屈抑，亦可助魯哀公、季孫氏以小成。而孔子拒不爲，終身無成，而其門人弟子尊之，謂賢於堯、舜，爲生民以來所未有。其

徒如子貢，魯人賢之踰孔子，孔子死，廬墓六年，而子貢之一生亦於以終結。如顏淵畢生無事足述，僅爲一門人弟子，而其受後人尊尚，則惟亞於孔子。斯又爲並世其他民族所未有。

三國時有曹操，其才其智，其學其業，不僅高出當世，抑亦歷代少偶；而中國人終不之敬。諸葛亮鞠躬盡瘁，身死五丈原，蜀亦隨以亡；然而後代中國人尊之，遠出曹操之上，臻於大賢之列。讀中國史，當識人品高下，尤在其事業成敗之上。此乃中國文化傳統一甚深妙義。若僅以事物成敗作衡量，則不謂之能讀中國史。

叔孫豹以立德、立功、立言爲「三不朽」，其功乃在後世，不在當身；其言乃永在人心，不在眼前之聲名。故求知中國文化，首貴反己自省，求之己心而始得。此之謂「人本位」，心、物兼融。非「唯物」，亦非「唯心」，非西方哲學成語之所能闡。

抑且論成敗，首當成其「己」。舜之爲孝子，方其居家，已確然成其孝。使帝堯不之訪，不嫁以二女，不使之仕而攝政，而讓位，而舜之爲孝自若，足以千古。如三國徐庶，亦豈不永受後世尊崇？一讀百孝圖，其他可以例推。

近人則盡慕西化，一事成則人盡榮之。如運動場上賽跑，先人一秒鐘到達獲金牌，遲一秒鐘獲銀牌。然人生不專爲跑步，更不爲比賽快慢。獲得金牌、銀牌，豈即其爲人之勝？周瑜敗曹操

於赤壁，但瑜之爲人終不勝於曹操。賽跑獲金牌，下一賽或不再得，但前獲之金牌則永以爲榮；亦如巴黎之凱旋門，少數暫時之榮，轉生大羣永存之辱。當前歐洲人，不以古希臘人之不能團結成國爲戒，乃慕效其奧林匹克運動會。運動場、商場、戰場，人生相處，日務於爭無休止。中國則尙「德」不尙「力」，貴「和」不貴「爭」。而今日國人乃又尊奧林匹克運動會前一把火謂爲「聖火」。則中國文化前途，亦可由此照見矣。中國孫子兵法，則謂「先爲不可勝」。善且聖，斯可欲，又不可勝，所謂「先立於不敗之地」。中國人生之安定，即由此來。周濂溪「主靜立人極」亦此意。此又中西一相異。

二

專就近代人言，則孫中山先生庶可謂先立於不敗之地，超然不羣，上擬之於古聖先賢無媿色。首唱革命，創建民國，但居臨時大總統位不數月，竟以讓之袁世凱爲民國首任大總統。此亦堯、舜禪讓，求之西方史，殆無其例。此後之動亂，過在他人，不在中山先生。後去廣州，黃埔建軍，稍有基礎，又親自北上言和。果使和議有成，中山先生勢必又有所讓可知。不幸北京病死，而全國人心乃獲大感動、大轉變；先總統蔣公之北伐成功，亦有其影響。要之，中山先生之

功，乃在其後世，不在其當身。而中山先生立身爲人之德，則可與吾民族五千年來之古聖先賢相提並論。而吾中華民族文化之前途，乃有其樂觀之一面，即據中山先生之爲人而可立其信念矣。

先總統蔣公，一依中山先生遺志，乃有「文化復興運動」之號召。求復興中國文化，莫如先求己身學爲一傳統像樣之中國人；非先爲一傳統像樣之中國人，則不能負復興中國文化之大任。求爲一傳統像樣之中國人，決非自我作古、惟我獨尊之謂，乃首當「尊師」而「重道」。惟重道乃始以尊師，亦惟尊師乃所以重道。孔子曰：「三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。」以近代中國言，中山先生其善者，毛澤東其不善者，何從何改，當前國人盡已知之。毛澤東以馬、恩、列、史爲師，一遵西方，鄙棄自我，乃有「文化革命」。中山先生之民族主義，則本源自我，作現代化之改進。有中國之「民族」，乃始有中國之「民權」與中國之「民生」。當知民權、民生兩主義，均從民族主義來。生爲中國人，中山先生之與毛，豈不易加別擇？

今日國人昌言「三民主義統一中國」，此當指文化，不專言政治。文化不統一，僅求政治統一，此乃西方帝國主義，與吾中華民族五千年來之統一大不同。「有德者必有言，有言者不必有

德。」三民主義乃中山先生有德之言，義蘊深廣，中山先生所謂之「知難」；同爲中國人，慕效中山先生之行之德，中山先生所謂之「行易」。堯、舜爲中國之大聖，人皆可以爲堯、舜，此爲易行；孔子謂堯、舜「民無能名」，此爲難知。顏淵師孔子，曰：「夫子步亦步，夫子趨亦趨。」「既竭吾才，如有所立卓爾；雖欲從之，末由也已。」亦步亦趨，乃行易；欲從末由，乃知難。中庸言：「小德川流，大德敦化。」今求復興文化，惟當慕效古聖先賢；上之如孔子，近之如中山先生，國人皆可慕其德，如滴水之同流，反之己而行其易，斯可矣。必待深論中國文化之爲何，如孔子與中山先生之立言垂教，則其事難。人各一辭，又當何從？

三

近人又好言「現代化」。孔子「聖之時者」，此即孔子之現代化。中國文化傳統長達五千年，正惟歷代各有其現代化，乃能長保其傳統於不墜。今人慕效西方，不失爲今日之現代化。曰民主，曰科技，莫非西化，莫非現代化，而又何害中國之自爲一中國？中山先生，亦不啻爲堯、舜、孔、孟中國古聖先賢之現代化，而亦何害其爲中山先生？執古不化固不當，捨己從人又何

道？亦惟近代國人競以崇洋蔑己、求變求新爲務，遂使毛氏之馬、恩、列、史，亦得逞意於一時。覆轍不遠，當前國人深當引以爲炯戒。

惟果爲一傳統像樣之中國人，則求富求貴，亦當引以爲深戒。孔子曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦爲之。如不可求，從吾所好。」富貴爲何不可求？此屬中國文化傳統中一深義，亦中山先生所謂之「知難」。「從吾所好」，此又中國文化傳統中一深義；除富貴外，豈遂無所好？反之己而即得；此在中山先生則謂之「行易」。但求反之己行其易，不求務於外知其難，則「君子無入不自得」。此乃當前國人復興文化大任所當謹守慎從之一途。提倡科技，而一意於求富；提倡民主，而一意於求貴；此則歧途亡羊，非正道之歸矣。

教育爲立國百年大計。孔子言：「若聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，誨人不倦。」依中山先生之言論，則學與教，皆貴在其易行，不貴在其難知。當前之國民教育，果能以中山先生之立身爲人教，人人能知退讓，人人盡求和平，則中國自臻於治，而前途無可量。若以中山先生所舉爲難知者教，則除毛澤東之馬、恩、列、史外，其他國人各求自立一主義，慕效西化，羣相結黨以爭者，又何限？中山先生僅謂「國民黨乃一革命黨」，在中山先生意中，革命成功，實行憲政，再不當存在有結黨相爭之局面。中國人「羣而不黨」，既有三民主義之創建，亦不應再有繼起堪

與對立相爭之新主義出現。

今日紀念中山先生誕辰，當先紀念其立身大德，次始及其功業。若徒從其功業，又何得人人爲中華民國之國父？一如紀念孔子，亦當首重在孔子之立德爲人，否則又焉得人人爲中國兩千五百年來之「至聖先師」？復興中國文化傳統之至要精義乃在此，乃在人人之易行處。人人易行，乃有自由，乃有平等，乃可獨立。儻果人人求富求貴，則必感不自由，不平等，乃亦無獨立可言。即慕西化，即慕民主與科技，仍必還從本源處，從中國固有文化之易行易從處求。乃知「吾之所好」之亦即在此，而不與易矣。

專就教育論，「國民教育」乃西化一名詞。中國人則曰「幼學」，曰「小學」。人孰不從幼小長大成人？自其始學，即教以爲人，教以爲子弟，教以孝弟忠信爲人之本，青少年之犯罪，自可日減；社會治安，自可日增。人生之品德日漸提高，而物質功利之比價自見低落。人人盡爲一傳統像樣人，而豈徒教其爲一國民！其中亦有一番中國傳統之心理學，亦當可謂是中國科學之一部門。中國人爲人之道，亦當可謂是中國之人文科學。此又與西方之自然科學有相異。

先總統蔣公號召復興文化有三要目：一曰倫理，二曰民主，三曰科學。子弟爲人倫之始，能守人倫，而民主、科學亦自存其中；但此意則難知；教人爲子弟，其事則易行。願吾國人先其

易，後其難，於孫、蔣兩公之所言，能信能從，善學善教，則復興文化亦指日可待。苟自毀其己以學人，此則斷非孫、蔣二公之意。願吾國人賢達，其深體而善會之。

（民國七十三年十一月十二日臺灣日報）

蔣總統七十壽言

今總統介公蔣先生，以一身繫國家之安危禍福，逾三十年。在此三十年來，政濤起伏，最先自黃埔建軍，迄於北伐勝利，繼之以中央威信漸立，方期和平統一，而八年艱苦之抗日戰爭忽焉驟起；又繼之以共黨肆虐，赤燄囂張，退居臺灣，憑海外一孤島，於危疑震撼中重奠復興建國之基。凡此往事，如驚浪駭濤，洶湧相接，國家固常在顛簸臲卼中；而蔣先生則始終以一身集眾望。其間則有期望，有責望，有觖望。國人萬目睽睽，歌功頌德，惟歌頌於蔣先生。祈求禱祝，亦惟禱祝於蔣先生。而歸咎責備，則亦惟歸責於蔣先生。而蔣先生兀乎澹乎，夷險若不以存懷，利鈍若不以經慮，挺身屹立，惟日孜孜。論蔣先生之所遇，實開中國歷史元首偉人曠古未有之一格；而蔣先生之堅毅剛決，百折不回之精神，誠亦中國曠古偉人所少匹也。

抑吾儕試放眼縱觀，中國自辛亥革命以還，固已步入曠古未有之新局。欲仍舊貫則無可仍，

欲蹈成規又無可蹈。世界潮流，紛至疊乘，而五千年之文化傳統，又復綢繆周匝。取捨迎拒，果將何爲乎，何不爲乎？顧於此或失於彼，牽一髮或動全身。其複雜之內情，其艱鉅之實體，淺見薄識，洵難共諒。而以言夫世界，自兩次大戰踵起，亦復步入曠古未有之奇變。動盪分崩，愈演愈劇。今世界方如一大漩渦，於此渦中，難覓一滴安靜水，而究亦莫知其將何所底止。國運、世運，同此窮驚奇險；而蔣先生躬丁此運，論其處境，較之辛亥革命時之孫先生，曲折艱難，何啻萬倍！則成敗功過，固難定論。而時局之脫崎嶇而履康莊，亦尚無捷徑可覩。今方值蔣先生七十壽辰，關心國家之前途，仰企偉人之榘矱，國人共感不能以無辭。而蔣先生叮嚀曉喻，勿事祝賀，願聞直言。大哉此心！意氣與年以俱堅，心德因壽而益恢。此固國運之所繫，抑亦曠古偉人之高風宏度，所難並吾世而一覯焉者也。

竊願側耳以聽，拭目以視，企足以待，舉手以禱，方讜論之日陳，暢虛心而大受。請惟此以爲蔣先生壽。

（民國四十五年十月三十一日中央日報）

總統蔣公八秩華誕祝壽文

今年十月三十一日爲吾總統蔣公八十華誕。而公以一身繫國家之安危，民族之榮悴，縈億兆之懷想，動世界之視聽，亦已四十歲於兹矣。豐功偉烈，一時莫兩；而顚頓起伏，崎嶇曲折，屢挫而益鋭，每淬而益厲。越一險，一險復乘；歷一阻，一阻隨至。驚風駭浪，萬眾共見；困心衡慮，一己獨運。吾國家民族此四十年之所經營，誠有史所少遇；而公之屹立於斯時，其遭際之阨逆，其成就之艱苦，亦前古無並。蓋自三代、秦、漢，君統相承四千載，一旦驟易以民主，社會輿情醞釀未熟，軍閥之專横，政客之恣縱，政局難寧，國步多蹇。而外患之包圍更迭，自鴉片之釁以來踰百年，彌演彌劇。又兼以東西文化雜糅激盪，使賢智失其睿照，羣眾驅於悲憤，奔走號呼，攘臂努力，競鬨如沸，國是不立。循至於共黨肆虐，而斯民無噍類。蓋自民國肇建，五十五年來，正如隆冬之屆，霜厚雪密，陰霾慘聚，摧殘壓抑，生機伏藏。「天地閉，賢人隱」，而公抱貞

固之性，負堅剛之氣，當肅殺之極運，扶一陽以漸復。波譎雲詭，淸明在躬；危疑震撼，指揮若定。嚴於外而慈其內，體於仁而行其義。百折千回，而意志不衰；痛深創鉅，而踐履若素。公之一生，值千古未有之阨逆；公之一心，茹萬民同含之荼毒；誠所謂「天之將降大任於斯人，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能」。如舜之發於畎畝，傅說之舉於版築，膠鬲舉於魚鹽，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市，公之崛興，斯似之矣。然未有如公之既舉既顯，掌一國之大柄，獲萬民之愛戴，大命已集；而其心志之苦，筋骨之勞，體膚之或餓，身之時空乏，與其所爲之頻遭拂亂，四十載動心忍性，而未有一日之稍紓。此前自大舜、傅說以下，諸聖賢之所未遇。而公乃神智益旺，體魄益健，躋八十大耋之壽，而志益堅，氣益定，聰明益煥發。四十年履險如夷，曾不能微損其心康體泰於毫末。其動與忍之所增益，日進日密，殆有非舉國人之所能揣量；而其與眾以共見者，老而強壯，鬱而彌光，神明體魄之堅剛強毅，活潑暢遂。如公者，誠吾國歷史人物中最具貞德之一人。稟貞德而蹈貞運，斯以見天心之所屬；而吾國家民族此一時代貞下起元之大任，所以必由公勝之也。公之生，正値嚴冬之殺伐；公之壽，則徵元氣之磅礴。此磅礴之元氣則貫徹於天地四時之運，往而必復，周則復始。公之壽，方將如衛武公之百歲；而斯民之重登袵席，國步之再履康莊，祥和

之氣日長，春生之陽日盛，固當於公之生見之。而今日者，方公八十華誕，氣運轉移，已朕兆見而端倪露。而天心之屬付於公之一生者，其所以教訓吾國人而鼓舞振作之，亦於公之獲躋大壽爲益信而有徵矣。穆側陋在野，猶幸得窺公之萬一；而生平治史，於吾國家民族四千年來人物之多姿，時代之多態，亦嘗默識於心而有以窺其所以然。故敢忘愚昧，而妄申其蠡管。其所以爲公壽者，亦爲吾國家民族方來之無疆休運，致其頌禱之私於不自禁也。

（民國五十五年十月三十一日中央日報）

一位高瞻遠矚的政治家

一

自蔣總統於兩年前國父孫中山先生百年誕辰提出復興文化「倫理」、「民主」、「科學」三綱領以來，全國響應。有關此一號召之闡發討論，散見於報章雜誌及各項著述中者，風起雲湧，使人有目不暇給之感。然有一問題不得不特別提出者，竊謂討論文化實不應過分把「新、舊」一觀念強作分別，並據以為衡評文化高下得失之基本。此層至關重要，當稍加申說。

人類社會不斷有事物翻新，此乃自古已然，不足深怪。先就物質方面言，邃古人類使用石器，自舊石器時代演進至於新石器時代，又經不斷演進，以至於今日之原子時代；此事人人皆

知。而自現代科學發明，物質翻新益形快速。然即在現代科學最發達之國家，其社會上尚復保留有不少在現代科學發展以前之舊器物、舊建設，而形成一新舊並存之局面。抑且科學發展以漸不以驟，其間新舊更迭，亦漫無界線可以劃分。在現代科學發展中，將以何者爲新，何者爲舊？亦復難以判別。要之，任何一社會之初質情況，必然是新舊雜糅，無全新，亦非全舊；此乃古今社會一通象。

再就人事言，亦是不斷翻新而仍是一新舊雜糅之局面。大而言之，如社會形態、國家體制、政治組織、法律系統、經濟機構，乃至一切風俗習尚，至於如宗教信仰、文學藝術之愛好，如是以往，殆無一不在變化中；而其變亦以漸不以驟。此乃人類歷史演進常軌，不得劃一時期，認此以前皆屬舊，認此以後乃屬新。

若論文化，則與物質人事之不斷翻新又有別。文化不能超出於物質人事之外，而憑空自成一文化；但文化究非當前一切物質人事之具體可見者之總和，而應別有其獨特之內涵。蓋文化乃是人類大羣集體寓有傳統性之一項共同生命；雖可分別而指，實當會通而觀；不得即以分別論物質、論人事者論文化。此層極值深究。

如個人生命必寄託於其個人之身體。人體乃由種種細胞組織，而此種種細胞不斷新陳代謝，

隔歷多少年，其全身細胞代謝一新，更無一舊細胞保留。自人初生迄其老壽而死，其全身細胞之新陳代謝，不知經過了幾多次，但其人之生命傳統，則只一無二。

又其人之生活習慣與其智識技能之不斷獲得新成分，以及其老壽之年；回視其嬰孩時期，迥然有別，斷斷不能等量齊觀；亦可謂儼然已是一新人，但其人之生命，則亦只一無二。

就以上述淺顯之喻，可知新、舊之分，决不足爲衡評文化之標準。而且新舊不遽是是非，新者不必是，舊者不必非。此事人人易知，不煩詳說。

二

中國社會討論文化問題，起於民初之「新文化運動」；下迄最近，乃有大陸共黨「文化大革命」，以「破四舊」爲猖狂之叫囂。可見此數十年來，國人對於文化問題始終不免橫梗一新舊觀念從中作祟　若必惟新是尚，則共產極權較之民主自由之在西方，豈不爲後起新出？惟其國人先挾有一番崇洋競新之心習，故使共產思想一時瀰漫；尤其是青年階層，好新厭舊之風氣，最易感染；使我國家民族淪於深淵，至今浩刧不拔。此一心習，豈不可戒！

今日總統提倡「文化復興」，而說者必曰「復興非是復古」。竊謂此說可有兩涵義：若曰文化復興非是專爲復古，此說則誰得而非之？然若謂文化復興事非復古，則歧義橫生，終將招來此下無限之糾紛。所爲欲復興文化，正爲近數十年來國人崇洋蔑古，積非成是，昧失本原，忘其自我；針對此頹趨而言復興，在我傳統文化中之古老部分，所當復者亦復何限？即如提倡孔、孟學說，豈得謂其是復古而加排拒？

在民初「新文化運動」時期，凡古必斥，凡舊必破。不僅曰「打倒孔家店」，而又繼之以「線裝書扔毛廁」，又繼之以「廢止漢字」，造爲羅馬字拼音，而高呼「全盤西化」，至今餘毒未淨。倡爲「復興文化非是復古」，其中仍有不少人乃取上述之第二義。其內心所存若曰：提倡文化復興，即爲有復古傾向之潛伏。復古既爲國人所深懼，則試問我國家民族五千年來所積深累厚之文化傳統，又將遵何道而復興？

爲此「復興文化非是復古」之主張作護符者，復有「現代化」之一說爲之張目。生於斯世，爲斯世人，國於此世界，當求其國爲一現代化國家；此義盡人首肯，本無反對之理由。然即就當今所可奉爲現代化最標準、最値慕效之國家，在其社會人生之各方面，亦多保留在彼傳統下之古老部分。可知求一國家之現代化，與盡量毀滅其國家之舊有部分，斷非一事，不當混並爲說。

在民初「新文化運動」時期，大聲提倡「德先生」、「賽先生」，然在西方現代國家中，尚有遠起在「德」、「賽」以前之宗教傳統；亦有欲盡力毀滅其古老之宗教傳統者，則惟共產國家爲然，然至於今而仍未完全獲遂其意想。則保留宗教舊傳統固無妨於其國家之現代化。何以孔、孟學說在中國則必將爲現代化一障礙？此當另作闡說，以求證成其所持之意見；不當橫梗一新舊觀念，籠統立論，謂舊傳統必妨礙新潮流、妨礙現代化；則在此舉世現代化之新潮流中，固尚有極大分量之舊傳統存在，此乃一不掩之事實。

抑且所謂「現代化」，乃一變動不居之名詞。在當前，有當前之現代化；在五十年、一百年以後，復有五十年、一百年以後之現代化。若必破棄舊有，始得完成其現代化，則今日舉世所努力以赴者，勢必爲五十年、一百年後之障礙，爲五十年、一百年以後人所必欲破棄。如此則固無傳統可言，亦無文化可言。若謂有之，則惟有一不斷當破棄之傳統，與一不斷當破棄之文化。人道至此，恐終無以爲繼。

今日總統提倡文化復興之三綱領，國人如響斯應，固一可喜之現象。然尚有少數人心存一觀念，謂民主與科學乃求國家現代化之主要急務，爲吾人所當盡力；至於倫理，則吾愛其羊，其禮固可廢。即暫存此禮，亦既無害於吾羊。此少數人之內心，實認民主、科學爲當前復興文化之切

實條件；而倫理一項，則視爲一門面語，乃是提倡復興文化題中一應有之義。此等觀念，雖未明白見之文字、播之口說，然只觀國人仍多主張「復興文化非復古」之一辨析，則提倡倫理豈不有類於復古？故知抱存上述一觀念者決非無人，而我此所指出決非一種捕風捉影之談。此等觀念，固不當與「禮教喫人」、「打倒孔家店」等狂妄意想相提並論；然前車之覆，後車之鑒，五十步之與百步，生於其心，則害於其事。此實爲我國人所當加深警惕，加細剖辨也。

三

今日我國人所以必堅持一新舊觀念奉爲衡評一切文化之標準，其背後實尙有一種淺計短視之功利觀念從中作祟。遠自前淸以來，即已有接受西方文化之開端，其先則以堅甲利兵爲主要目標；次則繼之以及於現代科學之種種物質文明，又繼之以及於變法維新之人文措施；要之，皆從功利觀點爲出發。惟在當時，尙有「中學爲體，西學爲用」一語之流傳。此乃主張以自己文化傳統立基本，以現代事物創新供利用。而其爲有一種極濃厚之功利觀念存在其間，則人所共曉，無待再論。

下至「新文化運動」時期「全盤西化」之主張，亦復是前淸以來一種功利觀念之一線相承，而變本加厲，激盪益甚，於是乃有以功利觀念衡評一切文化之趨勢。其對西方文化固非有一種深沉之認識，與夫審細之抉擇。即當時共產主義之急速傳播，亦爲此同一病根所引起。此事雖若僅可微指，但亦不難加以確認。

若言西方文化，遠自希臘時代之個人自由，下迄羅馬時代之集體組織，復經中古時期之宗教涵育，以迄於現代科學之興起，固自同樣成其爲一種源遠流長、深積厚植之文化傳統。惟自晚近期以來，則不免功利思想發展踰限，帝國主義、資本主義與夫殖民政策之過分向外擴張，而反使自己文化傳統受其病害。自兩次世界大戰以來，歐洲本土古代、近代文化發源地，皆幾於一蹶不振，而形成目前美、蘇兩大強權之對立。此後西方文化如何復甦，如何沖淡其日益加甚之功利觀，而得走上一和平中正之大道，事雖急需，而端倪未見透露。甚至第三次世界大戰之威脅，至今尙依然存在。此實爲當前世界人類一大危機所在。

而我國人乃極少能對西方文化傳統作深細之研尋，僅欲於功利觀念上慕效其現代化。則恐所能獲得之利益，將不敵其所將膺承之禍害。殷鑒不遠，即在歐洲本土乃及美、蘇兩大國之間，就其最近二、三十年來在社會上、在國際間所不斷發生之種種事變，而知我之此說，並非危言聳

聽，故作杞人之憂天矣。

再深而言之，一切功利觀念皆不免使人陷於淺計而短視，決不能爲人類開創文化，而使其緜延成爲優良之傳統。就科學言，科學之產生與發展，必基於人類對自然界有某幾項純眞理之發現。由此推演而有種種之應用。此項科學上純眞理之發現，則決不從功利觀念來。此項應用，亦屬有關自然界純眞理之應用，而非外於眞理而別有所謂科學應用者可以獨立而自在。若使功利觀念瀰漫充斥於科學界，使人僅知注意於現有科學之應用，而不能在自然純眞理上續有發現，續有開新，則科學生機，亦將窒息而卒至於夭亡，不能長有其無盡之發展。

四

天地間眞理，則決不限於物質界，爲自然科學所發現。其在人文界，亦蘊藏有種種眞理。民主政治必以民主社會爲基礎，而人類政治以及人類社會何以必以民主爲標的？此中豈不亦有一番眞理？惟此項眞理不爲自然科學家操心之對象。故自然科學，不能包括盡人類文化之多方面；而自然眞理，亦不能兼代了人文眞理，而獨占眞理之全部。如今美、蘇兩大對立，各務爲科學上之

競賽；然一爲民主自由世界，一爲極權共產世界，在自然眞理上可以互認一致，在人文眞理上則如水火之不能相容。此非自然界有眞理，而人文界無眞理；乃是人文眞理深隱於複雜多變之人生界，難見難定，不如自然眞理之易求易得。今日世界，自然眞理之發現有突飛猛晉之勢，而人文眞理則撲朔迷離，裹足不前；雙方距離日遠，將更成爲人類莫大危機之所在。

如上所述，人類文化本已包有「自然物質界」與「人文事爲界」之兩面。自然物質界與人文事爲界各有種種眞理之蘊藏，則人類文化是否可有一更高眞理，超乎此自然、人文兩界各項眞理之外，而又可涵有自然、人文兩界各項眞理在內，使此文化得爲人類大羣集體生命之傳統所寄託？若使人類能獲得此文化大眞理，人類大羣集體之共同生命乃可永傳無窮，既以相安相生，亦復可大可久；而後此文化之於人類，乃始可謂其善盡了其更高更大之使命。

實則中國傳統文化，對此文化大理想，自始即注意探討。中國歷代古聖賢哲，對此問題，既已不斷追尋，不斷闡揚，其所發得，較之世界人類其他文化之成就，專就此一理想上衡量，則中國文化之所到達可謂斷無遜色，決不落在其他各文化之後。

請就鄙淺之愚見，於此略作簡單之敍述。

竊謂人類文化之最高理想，其所寄託即在「人」；而人之爲人，其本身即兼具自然與人文之

兩面。人之有「身」，屬於自然；而人之有「心」，則人文由之展演。故人生乃使自然、人文綜成一體。而人類文化亦必兼包此兩者。

而人之有心，其意義重大尤遠過於其身。此乃人之所以異於禽獸之所在。而心之大原則本於「天」。

人物各皆有「性」，皆出天賦。人因有性，乃有所同然之心。而此性則既曰「人性」，亦曰「天性」。人苟能善盡其性，則「天」、「人」相通。宗教與科學亊若相反，而至是可以會通合一。惟此乃是中國文化傳統大理想所在。

而人性復有兩別：一曰「羣性」，一曰「個性」。羣性人人所同，因有羣性，故使人類可有一集體共同之大生命。個性不相一致，因有個性，故使人類得有各別自己之小生命。在於人類大羣集體共同之大生命之中，而復有人類各別自己之小生命可以分途發展，乃使此大生命益增美富，益見充實。

羣性展演，乃有人生之大道；個性伸張，乃成人生之多才。

由大道而展演出多才，而多才必會合於大道。「道」之與「才」，所以相成，而不當有相背。

由道而有德義，故曰「道德」，亦曰「道義」；此皆由人之羣性來。由才而有功利，人生中有種種技巧術藝，各別之智慧皆所以創出人生種種之功利；此皆由人之個性來。

故曰「盡性」，則既貴盡羣性，亦貴盡個性。

或曰：總統提倡文化復興之三綱領，倫理所以「盡己性」，民主所以「盡人性」，科學所以「盡物性」。竊謂「盡物性」亦當歸本於「盡己性」。

人類中不少大科學家，皆由其具有特殊之天賦，抉發自然界中一切眞理；乃其才性所近，故得有此成就。此事不當期望其爲人人之所能。故科學發明，乃人類中少數人之事；而人類文化之大生命與大理想，則不能專付屬於少數人。故科學亦僅是人類文化中一支，非可成爲人類文化之全體。

民主政治與民主社會之形成，皆屬人事活動。於人事活動中亦需具有特殊之天才，就其性之所近，而在大羣中得成爲一領袖，而發揮其指導控縱之作用。故科學天才之與政治天才，在人類中本屬分途。使之各盡己才則爲兩美，必欲治之一爐，則成兩損。

五

中華民族自始即能摶成一大國，廣土衆民，長治久安，此見中華民族在政治方面實具卓越之天才。而自秦、漢以下，大一統政府成立，所需於人之政治才能者益切，漸爲功利觀念所薰染，人競趨於從政之一途，科學天才不易彰顯突出；至今科學成就落於西方之後，此亦爲其一因。

西方社會立國體制不能擴大，因此少能自給自足，每賴工商業之向外爭取；而盡量利用自然界以爲厚生之資，遂爲西方社會所急需，亦因此而使科學天才易於發展。自有近代科學之突飛猛進，而亦不免爲一種功利觀念所掩脅，近代西方遂成科學一枝獨秀，其他各種才能，如宗教、哲學、文學、藝術、政治、外交各方面，似乎都缺乏了第一流天才之表現，使人有今不如昔之感。

人類個性不能獲得多方面平均自由之發展，則此一文化體系終將陷於偏枯，而循至於萎縮以達於死亡。民主社會、民主政治之主要功能，正爲能使各方面個性伸展，能獲得一平均自由之機會。則所謂「盡人性」，其實仍是使人各「盡己性」。

然人性中，仍有羣性、個性之別。個性可以相異，羣性則一歸大同。個性發展而有各別之才

能，羣性發展則成共通之大道。各別之才能，必運使於一共通大道之中。不能謂有了各別之才能即可合成一共通之大道；乃是在共通大道下，而各別之才能纔始有其範圍、有其軌轍，乃使其各別之才能各得完成而表現，以相互貢獻於此人類之大羣。即如今日可以大量殺人之核子武器之出現，此雖亦是有得於自然界之純眞理，卻斷然無當於人類大羣所當完成之共通之大道。此乃一種個性伸展而越出羣性規範之外。如何再加以裁減，再加以消滅，乃成爲當前世界人類共同一大問題。

中國傳統文化，雖亦注重於人類個性中所各別具有之才能，乃更注重於人類羣性中所共同具有之德義。此乃中國傳統文化所以終爲較優出於世界人類其他各文化之上之一主要特點。今總統所提示復興文化之首先第一綱領曰「倫理」。當知倫理乃在人之羣性中。中國文化所講求之倫理精義，乃在各求完成對方，而同時亦復完成了自己。故在大羣中可以有各別小己之存在與完成，並不過分抑低了小己之地位。然小己則必在大羣中存在與完成，亦不過分高抬了小己之地位。

爲父母者必同知有慈，爲子女者必同知有孝，爲兄弟長幼必同知有序，爲夫婦必同知有別，爲君臣、朋友，亦必同知有忠、有信、有義。故曰此乃人類所同有之羣性。

人因慈其子女，而自己即同時成爲一慈父與慈母；人因孝其父母，而自己即同時成爲一孝子

與孝女。倫理之對象在他人，在大羣；而倫理之所完成，首先即爲實踐此倫理之個人之德義與人格。

六

因於欲完成其德義，乃有才能與功利之需求。故總統所提文化復興之三綱領，「倫理」實當爲「民主」與「科學」之基本。

如使父慈子孝，兄友弟恭，夫婦有別，而又和樂且耽，如瑟如琴，此一家必爲一民主自由之家。推而廣之，在上位者知有禮，在下位者知有敬，朋友相交各知有忠恕信義，又且每一家庭各得自由民主，則此一社會必爲一民主自由之社會，而並可有民主自由之政治。當知此社會與政治上之民主與自由，乃是一種大道之行，非可從各自爭權奪利而形成；亦非超出於人生大道義之外，而在政治上可以單獨有些成就。

若使在此大道之行之社會中，人之各別個性獲得自由發展，不僅政治得上軌道，科學與起，自然界中所蘊藏之各項眞理亦得逐一發現，憑之以利用、厚生，而不爲野心之政治家與貪得之資

本家所掌握操縱；則科學之於人羣，亦將惟見有利，不見有害。

然則總統所提示復興文化之三綱領，乃是同條共貫，一本於中國傳統文化之大理想，而又接應世界潮流，爲國人之各自努力於承先啟後者作張本；何嘗是一種新舊之拼湊？更何嘗是以「倫理」一項保存舊道德，以「民主」與「科學」兩項追求新功利，所可分別以求，一如少數人所想像？而少數固執褊狹私見之人，乃必曰民主與科學非中國所固有，所以總統所提示之文化復興乃以開新，非以復古。則當知天地生人，決不對中國人獨苛獨薄，於追求民主自由、追求自然眞理之各項天性，各項才能，絕不賦與；抑且從歷史事實言，不得謂中國傳統政治下絕無民主措施，在中國傳統學術下絕無科學成就。故必劃出民主與科學二者，堅認其爲是外洋之舶來品，此種分法，宜無是處。總統復興文化之三綱領，實出一本，而少數固執褊狹私見之人，必欲強加劃分使成二本；此在眞實從事復興文化之大道上，必將有迷途亡羊之失。此則不可不加以深辨。

何謂一本？乃一本之於人性之尊嚴，一本之於人類大羣集體共同生命之所需，又一本之於中國傳統文化所抱有之大理想。今日者，國人響應於總統之號召，當深切認識此一本，當各就自己才性所近，各在自己之職業崗位上分途努力，以向此一大目標而前進。

從事科學工作者，且莫認爲科學乃一門新興學問，與中國古老之文化傳統無關；亦莫認爲只

有科學，乃有實際功利可言，其他則盡屬浮辭虛論；更莫認為此後人類文化將一切接受科學之指導，惟科學乃能包辦人類文化之一切。當知科學僅是人類文化中一項目，而非即是人類文化之全體。具有如是認識，乃可使科學工作對人類文化展演出更大之功能。

至於從事政治及其他一切社會事業，此屬面對人事之活動，與科學家之面對自然物質方面者不同。雖亦有需特殊天賦才性所近，然更要乃在羣性之涵育，而個性伸展屬於次要。中國傳統文化將一切人事活動都包括在倫理之中。在倫理範圍內，皆屬有關羣體之「通德」，不得謂是個人之「私德」。就中國傳統觀念言，凡稱德者皆通德，非私德。凡屬德行，則必有關於羣體之公；惟其涵育踐履，則皆屬個人之私。故凡一切人事活動，皆當一本於各人良知中所固有之德義，而為大羣集體謀福利。政治事業，決非為個人功利，固不待論。然若僅持功利觀念以從事，謂人事活動皆屬功利範圍，縱使其心為公，亦為中國傳統文化所不許。故必辨「利、義」、辨「才、德」辨「王、霸」、辨「仁、智」。縱謂中國傳統政治並無近代號稱「民主政治」之一套法制規模，然實具有苟為欲推行民主政治之一番眞實與永久之內在精神。求之歷史實例，君明臣良，以臻一世於郅治；扶危定傾，以維持其當前之小康；乃至在亂亡之際，顚覆之餘，政治中人，其能堅貞不移，大節凜然，完此通德，以開後世之新運者，亦復史不絕書。故就中國傳統文化之理想言，

倫理實爲政治之本，而民主大義亦已兼備於倫理一項之內。亦可說必先知爲人，乃始可以從政。本末、精粗，一以貫之。此一義，實爲今日提倡復興文化所亟待闡發者。

最後言及倫理。文化之發展與維持，必待少數才智傑出之士爲之領導，爲之支撐，爲之作前鋒、作中堅、作後勁；然而文化大生命則必寄託在大羣集體絕大多數人身上。換言之，羣性涵育，尤要於個性伸展。使個性伸展於羣性涵育之中，則其羣體日趨於安定而恢張；若使個性伸展於羣性涵育之外，則其羣體雖或一時有燦爛繽紛之象，而所藏禍害，雖或難於預指，亦將終難倖免。中國傳統文化中所特別注重之倫理一項，其中所包涵者，乃當普及於文化體系之各部門、各方面，而又爲社會大眾人人之所能知能行；雖少數才智傑出之士，亦復莫能自外。今若將總統所提示之文化復興三綱領，各各分別而觀，不知綜合會通而求，則終無當於中國傳統文化之大理想；使人誤認謂倫理一項，僅爲社會大眾匹夫匹婦之愚碌碌無可表現者所當修行之一種私人道德；而政治上之大功業，科學上之大發明，則各有其途徑，各有其目標，可以各自分道揚鑣，與倫理一項漠不相關。如此演進，則人類大羣集體之共同生命終將爲之解體，而我中華傳統文化之大理想亦將無可表現，無可存在。

即就當前世界現況言之，父子失其親愛，夫婦失其敦睦，兄弟失其聯繫，家庭之間，已不見

有一種和樂之氣象。若論社會，則長幼失其倫序，朋友失其忠信。若能知各求個性伸展，此已爲莫大之佳境。以言民主自由，則成爲權利角逐之場。以言科學發明，則成爲富強爭奪之資。此雖或言之過甚，而朕兆已露，端倪已萌；縱爲善辯，不得謂世界無此趨勢。大厦將覆，一棟難支。苟非會羣體之智慧以共尊此羣體之通德，求有以爲發揚光大之道，則試問此割裂之羣體，終將於何而重合？

故知總統最近所提示之文化復興三綱領，實不僅爲求復我中華文化所固有，亦將爲世界人類文化開展一新生。

（原載民國五十七年十月三十一日中央日報。六十四年四月十六日故總統蔣公奉厝大典，中央日報追思特刊重載，改題蔣總統之高瞻遠矚。）

總統蔣公大壽祝辭

一

惟我炎黃之胄，文化潛力，既深且厚。明哲挺生，前後相繼。先之有國父孫中山先生，首創三民主義。民族主義則一以民族文化爲歸極，民權、民生主義則欲采酌西歐文化之長，以與吾民族傳統文化相融會而成一體。然而國人經受現代西歐文化壓力過重，刺觸過強，急切未能深曉，憤起激情，有不自知；先有「新文化運動」，繼有今大陸共黨之「文化大革命」。以恕道言之，此皆僅止於知有「民族」而不知有「文化」之一境。顧不知苟無文化，則民族無靈魂，乃至無生命，其勢終必至於以民族爲一大集團，以向外爭財富、爭武力，此則仍是西歐文化頹波餘勢之作祟。

二

總統蔣公，踵孫先生而起，既定抗日大業，又膺反共重任，更以「復興中華文化」號召吾國人，揭示三綱領：曰倫理、民主、科學。其民主與科學兩項，亦爲採酌西歐文化之長，求與吾民族傳統文化融成一體。而倫理一項，實最爲吾中華文化精旨所萃。吾中華文化中之有倫理，乃屬人類和平相處一大原則，固不盡於父子、兄弟、夫婦、君臣、朋友之舊五倫。推極言之，人類相聚，各有倫理。若國際、若商業、若法制相異與信仰各別，乃及民族與民族間、宗教與宗教間、集團與集團間、組織與組織間，莫不有倫理之存在。中國文化中之「倫理」，實即「人道」之異辭，不過舉父子、夫婦以爲之發端而示例。言民主，此亦一倫理。言科學，亦不能有背於倫理。故綱領有三，而事惟一貫。顧國人受晚近西歐文化感染者，又復爲之分別新舊，必謂民主與科學乃西歐之新起，惟倫理屬中國之舊傳。甚者則謂復興文化也以開新，非以復舊。則是總統蔣公之號召文化復興，亦如孫先生之提倡三民主義，其精義所在，似亦未能驟得吾國人全體之瞭解，而尚有待於繼此之闡揚與探究。

三

昔孔子有言：「不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。」人生爲況，千態萬狀，大別則不外「樂」與「約」之兩端。在兩次大戰以前，西歐諸邦，如英、法，如德、意，言其內部，民生安定，物產豐盈，較之並世，已爲樂境。然此諸邦不能長處，角逐無已，自毀前途。若問何以至此？則惟有「不仁」二字可以道出其癥結。若我中華，自鴉片戰爭以下，綿歷百戰，處約已極；途窮思變，而不循其本，民族傳統文化，棄若敝屣。自「新文化運動」以來迄於今日，事物新者皆珠玉，舊者皆瓦礫。古聖先賢所昭示，歷史大訓所常垂，排拒惟恐不盡，譏議惟恐不竭。顧不思苟無文化傳統，復何有民族前途？赤禍泛濫，正此之由。究其底裏，亦復「不仁」二字之爲心害者有以致之。

孟子曰：「仁者，人之安宅。」人惟不仁，故雖有安宅而不居。今日之世界，亦惟「不安」二字可以形容。舉世不安，乃求登上月球。就科學功效言，可謂曠絕千古；就人道業績言，則實無補當前。亦惟舉世不仁，故乃舉世不安。有處樂而不安者，有處約而不安者。處境相異，而其

爲不安、不仁則一。乃至一切不可以長久。於是則惟有一途，求新求變，惡舊惡常。惟一不可違背者，則曰科學眞理。然科學眞理亦必有常不變。抑且科學發明，縱極日新月異之能事，亦不能使人生爲況無約、樂之別。而且人有性情，每一事物境遇，有其好惡，有其取捨，不能全決於物理而求得一致。苟其昧蔑性情，專尙物理，則人道終難建立。人道無常，斯無眞理可言，而惟變是趨，惟新是尙。顧乃目此爲「現代化」，然現代化乃是一「不安化」。現代不可長久，現代之後復有現代追踵而來，其間無一刻之停。人生惟知直視向前，不知回顧向後。向前又惟知其急促而短時期者，不知有通前後、一古今之「前」。人心不安，又增成人心之不仁。人心不安、不仁，乃無樂無約而皆不得長久，而一惟以求新求變爲務。今日之人心世事，寧非如此？即有不如此者，亦將同趨於如此。何以故？因無人道文化眞理之共信故。

惟吾中華文化，乃以人心之仁爲其主要中心。此所謂「仁」，乃在科學之外，民主之上，而一切倫理則莫非以仁爲歸。願吾國人，且莫一心向外，只問變不變、新不新，且先轉心向內，捫心自揣，忖心自度，吾心安不安，仁不仁？惟仁可以安，安己乃可以安人，不論處境約、樂，皆可長久相安。而復興文化之道，亦必於是乎發軔。

四

惟吾總統，獻身國家民族逾四十載，自黃埔練軍以迄北伐統一，乃至於對日抗戰，以及來臺從事反共復國之大任，凡所經歷，處樂時暫，處約時久。然而吾總統履道堅貞，安固如常，夷險不二。約之與樂，固已一以處之。孔子又曰：「仁者壽。」而吾總統號召復興中華文化，又不僅為國家民族作救星，亦將為世界人類闢坦道。其為仁術，乃大莫與倫。凡吾國人，惟當一心一德，即以總統之所號召為號召，即以總統之所踐履為踐履；斯其所為總統壽者，宜莫大於此。敬獻微辭，以與吾國人同申無盡之祝忱。

（民國六十二年十月三十一日青年戰士報）



蔣總統與中國文化

一

蔣總統在四月五日夜間十一時五十分溘逝，我在翌晨八時餘始從外面電話聞此噩耗，一時恍如心神失措，忽忽一室中，不知何以爲懷。越日，青年戰士報唐君突來，囑我當在蔣總統靈柩奉安之日撰寫一文，由該報代爲刊載。乃始愁然自念，雖此心在惶愕悲痛中，然國人亦同此悲痛；凡意欲聞我有言，我雖不知所言當何從說起，亦終不宜於無言。因應唐君之約。其下午，聯合報于君來電話，又邀我特撰一文，在該報刊載，並指定要我寫「蔣總統與中國文化」一題。我念于君此題，非可泛泛握筆，亦恐非我所能勝任；但以已應唐君之請，遂亦勉允不辭。而翌日上午，

中央日報副刊王女士亦來電話，要我爲該報副刊撰一文，並亦擬定題目，要我寫歷年來有關我個人謁見蔣總統之回憶。我又自念，蒙蔣總統過知，歷年來屢荷召見，一經回憶，固屬歷歷如在目前；但以我愚陋無用之姿，無可報稱於總統垂顧之萬一，除此心常抱慚負外，實覺無他可言。而國人悲痛之情，凡屬蔣總統生平，關切所及，無微不至。而蔣總統平日禮賢下士，謙恭敦摯，盛德之所流露，雖求之史册，擬之當代，亦少其例。我烏能爲一心慚負之私，而默爾以息？遂亦允之。我乃以兩日之間，率允連撰三文。① 喋喋於悲痛中，亦恐終不足以道達我私衷之萬一，則希讀者之見諒。

二

欲瞭解一時代人物，同時必當瞭解此人物所處之時代。欲瞭解一歷史人物，同時必當瞭解此人物在其所占之歷史篇幅中所應有之地位與其意義與價值。我總統蔣公，不僅爲當前一時代人

① 編者按：卽本篇及附錄一篇，又下篇總統蔣公奉安誄辭。玆在先生遺稿中又得現代中國之思想界一文，未詳其是否已經發表；至其內容，則頗與本篇雷同。今另將之收載於本論叢（九），讀者可比觀焉。

物，更應爲中國一歷史人物。在中國四千年歷史傳統中，有此一人物參加，當常與歷史永垂不朽。欲求急切瞭解，事固不易；然幸與此人物同生一時代中，姑就所窺，約略抒述，亦足爲同時及後代人求爲知人論世之學者作參考。

竊謂此一時代，乃中國歷史上前所未有之一大變動時代。尤其有關文化傳統之思想觀點方面，震盪搖撼，紛歧錯雜，更爲前世所未見。遠自民元前七十年鴉片戰爭，民元前六十二年洪秀全起事，外患內憂，交乘迭起，中國已處於一不得不變之時代。而萬變不離一大關鍵，是即爲中西文化之新舊衝突。洪秀全固是一民族革命者，然尊耶穌爲「天兄」，自稱「天弟」，國號「太平天國」，又自稱爲「天王」，實創中國自古所未有。亦有新政，如禁婦女纏足、禁蓄妾、禁娼妓、禁賣買奴隸等。而亦所至焚學宮，毀孔子木主，燒廟宇神像，關、岳皆所不免。曾國藩起湘軍，檄討洪秀全，謂其「舉中國數千年禮義人倫，詩書典則，一旦掃地蕩盡」。乃號召一輩讀書識字人起爲中國文化傳統求爭存。今試粗略言之，洪秀全亦可謂其代表一百二、三十年前之「革新派」，曾國藩乃爲當時之「守舊派」。此下前清咸、同、光、宣四代，以至民國以來，革新、守舊，要爲時代一大爭執。惟要之則必有變，此則爲兩派之共同歸趨。

有主從中國自身內部變，並以迎合世界新潮流，採納西方新風氣，而求仍不失我自己之舊傳

統，今當稱之爲「和平穩健派」。有主先破毀自己舊傳統，以便世界新潮流、西方新風氣得以輸入，此則以破舊爲手段，以創新爲目的，今當稱之爲「激烈急進派」。此兩派，在大體上，同主中國之變，本可會歸合一；而論其內情，則甚爲複雜，驟難作一明顯之劃分，因此亦驟難得一妥愜之調和。

在清末民初，孫中山與康有爲，又形成爲對立。中山先生力主革命排滿，在其政治立場上，似近洪秀全；然從其文化立場言，則近曾國藩。試觀其手創之三民主義，亦盡量迎合世界潮流，採納西方風氣，極多開新之一面；然其崇重中國自己文化舊傳統，只主在中國文化傳統中求變，絕不有破毀自己傳統以爲變之主張與理論之迹象，此則明白甚顯，大家可以讀其書而自知。

但康有爲則不然。康有爲主維新變法，不主排滿革命，在其政治立場言，似近曾國藩；而其在文化立場上，則頗似近於洪秀全。康有爲在前清時，著有新學僞經考、孔子改制考兩書，曾遭清廷下令焚禁。此兩書，雖若承襲道、咸以來經學中「今文經學」之餘緒，而其內容則已越出舊範圍甚遠。其對傳統破壞之力乃特甚。依其書之所言，中國相傳經典，幾乎全盡出於西漢末王莽時代劉歆一人所僞造；而中國古史唐、虞、三代聖帝明王生平事蹟，亦出於孔子之「託古改制」。如此說來，則曾國藩之所謂「舉中國數千年禮義人倫，詩書典則，一旦掃地蕩盡」者，豈不可移

以責康氏？而康氏又爲大同書，其書中所理想之社會，曾氏所謂「禮義人倫一掃蕩盡」者，尤屬信而有據。

故清末民初思想上之兩大派別，中山先生貌似急進，實當屬和平穩健派；康有爲貌似守舊，實當爲激烈創新派。如中山先生之和平穩健，就求變言，其進度不得不較緩。又兼以袁世凱洪憲稱帝，革命路途受挫，一時更不滿急進者之希望。於是「新文化運動」接踵繼起，轉政治革命爲文化革命，「打倒孔家店」、「禮教喫人」、「非孝」，乃至「全盤西化」等口號一時甚囂塵上。康有爲自復辟失敗，其政治生命已告終，而自知其學術生命乃正如日中天，於是避居北京美國公使館，重印其新學僞經考，與新文化運動「疑古辨僞」之一派作桴鼓之相應。其實疑古辨僞，乃即承此書而來。

又且於守舊中開新，其事須種種條件配合；又須得大智慧者作領導，按部就班，積以歲月，乃得有成。若以破舊爲創新，破舊之事，一若人人能爲。而中國社會傳統風尚，重視在野之學術，尤重於在上之政治。一時風氣所趨，中山先生雖手創民國，多數人乃僅目以爲屬於政治事業；而康有爲則以學者思想家之頭銜，轉易獲人之注意。

抑又有進者，當時之所謂以破舊爲創新，實亦未必與出洋留學有密切之關係。我在大陸時，

獲交留學歸來者並不少，其中極多篤舊懷古，不滿當時從事新文化運動之所爲。而極端主張推翻文化，破除舊傳統，作爲驚動一世之新言論者，其人或未出國門一步，不識西文，不能讀西方書；其所眞接觸之所謂世界新潮流、西方新風氣，實殊有限。見其表，未見其裏；知其一，未知其二。即以孫中山與康有爲相較，中山先生所知於新的一面者，其超過康氏何啻十、百倍以上！康氏亦曾遠遊歐洲，及其歸，著爲歐洲十一國遊記，其崇舊抑新之情，乃大異於往昔。然其所知於舊者，實亦未嘗能益增於其往昔之所知。又如「隻手獨打孔家店的老英雄」四川吳虞，其所接觸之新知識，較之康氏，更復遠遜，幾不當相提而並論。欲守舊不能不知新，欲創新亦不能不知舊。中國舊傳統，已歷三、四千年之久，若果茫然不知，試問從何處可以急切破得？若論新，歐美諸邦亦復有同有異，有得有失。而第一次大戰後，已與大戰以前不同；第二次大戰後，直迄於今，又復與以前有大不同。我固仰慕於彼，求所效法；取捨從違，抉擇之間，其事必首當重知識。今不務好學深思，徒曰「但開風氣不爲師」，則譁眾取寵，受其害者，厥爲一代之青年，而國運乃亦隨之以俱頽。

新文化運動之後，繼之有共產主義之披猖。共產主義得在中國生根發脈，不得不謂其先起之新文化運動有以啟其機。此即從陳獨秀一人之先後轉變，可以作證。毛澤東未進大學，不讀西

書，其對所謂西方新潮流、新風氣之知識，除卻道聽途說，拾人牙慧以外，更無淵源可尋。至如周恩來之徒，以赴法「勤工儉學」開始，既未嘗眞有一日從事於所謂「學」，更亦未嘗眞有一日從事於所謂「工」。徒從口耳之間宣揚共產，既無當於思想，亦更說不上信仰；然而獲得絕大多數之盲從，而終至於橫決潰爛，不可收拾。

三

早在中山先生生前，共產思想已泛濫，而身當其衝者則爲我蔣總統。遠自北伐，直至於今，五十年來，爲國家民族莫大威脅者，軍閥之割據，日寇之入侵，皆屬其次；而國內思想界之混亂，共產主義之潛滋暗長，江西井崗山之頑抗，二萬五千里之流竄，心腹之患，實莫大於此。默觀蔣總統生平，其幼年之家庭以及學校教育，薰陶於中國文化傳統中者，已至深且厚；自追隨中山先生，出膺重任，而所守益堅，所向益定。就其在文化思想方面之立場言，蔣總統始終站在和平穩健路線之中堅。其明白提出「復興民族文化」之口號，固屬近年之事；而其向此目標而趨赴，則可謂畢生以之，曾無絲毫曲折反覆可言。而不幸國事蜩螗，此伏彼起，曾無寧日。孔子曰：「

季孫之憂，不在顓臾，而在蕭牆之內。」近代中國一百三十年來之殷憂大患，則不在外面之帝國主義，不在內部之軍閥紛爭，主要乃在全國思想界始終未臻清明寧定之一日。中西新舊，在文化上之何去何從，若有對立之兩面，而實未顯出此對立之兩面。葛藤相糾，既不能以快刀斬亂麻，亦急切不能條分縷析，理出一頭緒。生於其心，害於其政。在此近代中國一百三十年來全國人心，正可以一「亂」字蔽其全。心亂於下，烏得政定於上？中山先生言：「革命須先革心。」繼此以往，如何安人心而定一向，要當爲建國立國、邁入新運之唯一大基礎。

中山先生乃至我蔣總統，綜觀其平生言論行事，雖可以「革命」二字包舉，然其革命對象，則決不在民族文化傳統上；此則不待煩言而可知者。然中山先生乃及我蔣總統，亦決非可以「守舊」二字加之；凡屬世界新潮流、西方新風氣，爲我所當迎合採納者，何嘗不一一加以迎合而採納？惟我民族之文化傳統，實有不可不守、不可全破之大綱節所在。然而如何調和折衷，又貴隨時變通，隨事斟酌，非可一一預加以具體之規定，使人人以俱知。

就中國文化言，本富變通性。從歷史言之，自西周而春秋，而戰國，而秦、漢，而魏、晉以下迄於元、明、清，其間何嘗非時時有變？而亦時時可通，要自有其大傳統之一貫相承。史迹具在，不難闡詳。惟此一百三十年來，乃不斷有激烈急進之意見，若惟求能徹底一變以爲快者；而

又爲事理之所萬萬不可能。即就此一百三十年來種種言論行事觀之，又已彰灼而可證。

中山先生又言「知難行易」。不幸我國人此一百三十年來，都不免好其易而惡其難，而尤以知識分子之領導階層爲然。我國家此一百三十年來，乃不易找出少數能畢生潛心埋首從事於學術思想知識方面之深沉尋究之學者，以應此一時代之需要。古人言：「作之君，作之師。」爲君在上，當盡其政治領導之責任；爲師在下，當盡其知識領導之責任。上下相配合，相呼應，而後政治、社會始得上軌道；全民心力，始得求一致。如最近此數十年來，共產思想之橫決，一輩學術界知識分子，其無力於疏導排拒，亦豈無責可言？學術上有疏導、有排拒，是爲「曲突徙薪」；政治上作殺伐、作征勦，此已「焦頭爛額」。就於中國文化傳統之影響，社會心理尤更重視在野之學術界。而近代西方潮流，主張「言論自由」，實亦與中國文化傳統有其相符相通之處。今以一思想龐濁之社會，缺乏一批清明寧定之知識界、深厚穩健之學術界，默默主持斡旋；而一面又復昌言民主，報章、雜誌，羣眾意見豈不易於表達？則縱復有英明偉大之政治人物之領導，豈得望其指揮若定，有「唯我馬首是瞻」之效乎？我蔣總統在其出而擔負國家重任五十年中，戎馬倥偬，軍事叢脞，迄未有寧。然而始終不廢讀書，兼及著述。其所讀所述，一皆我中華民族文化傳統精旨所係。其好學不倦之精神，求之古今中外一國元首，能相媲美者，殆已少之尤少；亦可謂

除中山先生外，乃絕無其比。故中山先生之與我蔣總統，論其兩人之人格與其生平志業，皆足可當我民族文化傳統之代表。而中山先生與我蔣總統兩人之所抱負與其所擔任者，皆未躋於成而中道崩殂；我中華民國六十四年來之國運，乃仍待後人繼起者之努力。今當我蔣總統齎志崩逝，全國悲痛之餘，竊不自量，敢以其積年治史所得，就其平素對於此一百三十年來近代史之看法，承聯合報主編命題，率抒所見；實亦此下仰承我蔣總統遺囑，所當努力從事之一要端。所言之是否有當，以待國人賢達之教正。

（民國六十四年四月十二日聯合報）

〔附〕 屢蒙蔣公召見之回憶

一

總統蔣公崩殂，舉國悲痛。我在翌日清晨聞訊，內心震悼，不知所措。日常閱覽寫作，無可持續，惟坐電視機旁，看各方弔祭情況，稍遣哀思。乃經各報社敦勉撰文，並皆指定題目。竊念各方哀思如是之殷，凡屬欲我有言，此皆關切總統生平之無微不至，我何可默爾不答？此一範圍，乃中央副刊所建議。更念我以愚迂無用之姿，數十年來，屢蒙總統召見，在總統禮賢下士之心，盛德之流露，正其承續我民族文化傳統大道之一節；而在我自問，何所報稱，實無以仰副總統盛德誠意之萬一。每一追溯，惟增慚負之私疚，更何顏面瑣瑣道達於國人之前？

繼又思之，蓬蓽雖陋，亦既同受陽光之和煦照耀，何可以自慚蓬蓽，而諱言陽光之和煦？抑自我去年作為八十憶雙親一文，各方渴盼我於平生經歷續有撰述；而屢蒙總統召見一事，厥為我

平生經歷中一大事，必當述及。今於悲痛中作此追溯，既可稍釋我之悲痛於百無聊賴之中，亦可稍慰與我同悲痛者有欲知其事之所望。爰敢不辭，述此回憶。

二

我見總統，最先在民國三十一年。前一年春末，我在四川樂山武漢大學作短期講學，嗣又巡赴青木關教育部開會。會畢，留在中等學校教師暑期進修班授課。事畢返成都，忽得教育部來函，述委員長於報端見我在青木關消息，電話召見，詢我是否能於短期內再往？我覆函：委員長軍務倥傯，不願以我愚陋，無可獻替而輕應召，以枉費委員長之精神。並恐委員長因見我愚陋，而減少其對學術界之興趣與信心，此責更不敢當。此下遂無續訊。是爲我蒙召見而未獲晉謁之一次。

翌年秋，時我居成都北門外二十里許之賴家園，四川省政府特派人持函來，告以委員長來成都，囑於翌日下午赴城中某處謁見。是日應召到者約逾一百人。委員長在臺上，召見者列坐臺下。委員長唱一名，其人即起立，垂詢應答，各不超過一、兩分鐘，歷兩小時而畢。是爲我親瞻

總統顏色，親聆總統聲音之第一次。

翌日上午，總統又召見於成都軍官學校。我於十時到，候見者尚留十許人，分別晉謁，約五分鐘另召一人，我最後。在十一時晉謁，坐定，私瞻總統神采奕奕，若無倦容。是晨所談，專涉宋明理學方面，尤其爲清初明末遺民顧、黃諸家。所談之詳，已不盡記，似從垂詢有關於傅青主某一事談起。對我已往經過，學歷資歷，均未問及。更無一句通套泛語。回憶當時社會相識、不相識人都說我專治史學，而總統當時和我初次見面，卻即談到理學上，而這正是我內心平日最看重、最愛研究的一項學問。我雖第一次獲見政府最高首領，又爲我平日素所崇仰之人，但談話不到數分鐘，已使我忘卻一切拘束，懽暢盡懷，如對師長，如晤老友，恍如仍在我日常之學究生活中。猶憶是晨談話，亦有兩次詢及我私人方面者，但亦從前面話引端觸機，並非突發詢問。一因談及顧、黃之不仕淸廷，總統問我：「是否對政治有興趣？」我答：「我治歷史，絕不會對政治不發生興趣。即如當年顧、黃諸人，他們儘不出仕，但對歷史上的傳統政治都有大興趣。其對現實政治乃至此下可能的理想政治亦都極大關心。」又一次，因談及理學少爲現代人注意，總統又問我：「是否能講英語？」我答：「不能。」當時詢及我私人者，只此兩事。

是晨談話，自十一時起直過十二時，侍者報午膳已備，總統命我同餐。過至別室，餐桌旁備

兩座，一座背對室門進口，一座在右側。我見坐椅不同，即趨向右側之座，乃總統堅命我坐背向室門之一座。我堅不敢移步，總統屢命不輟。旁侍者告我，委員長之意，可不堅辭。余遂換至背對室門之座。侍者見我移步，即將桌上預放碗筷互易。我乃確知此座乃預定爲總統座位，心滋不安，但已無可奈何。總統坐，我亦坐。進菜乃中餐西喫，皆盛以小碟小盌，湯菜三、四品，皆江、浙家常味。末進小點。總統命我一一皆盡。有鹽鴨蛋，總統尤特命我品嘗。總統是日食量亦佳。席間轉換話題，談及時事。我告總統：「歷史上外族入侵，如五胡，如遼、金，如元，如清，或割據一部分，或吞併全中國。此次抗戰，賴委員長堅貞英明，勝利有望，洵屬歷史上曠古未有之奇蹟。他日光復回都，若荷國人諒解，委員長獲卸仔肩，退身下野，爲中華民國首創一成功人物之榜樣，亦將增進國人無上信心，俾得逐步向前。委員長亦得稍減叢脞，在文化思想、學術教育上領導全國，斯將爲我國家民族一無上美好之遠景。」總統點頭稱是。

飯畢，仍回前室。總統將口中假牙置桌上，仍續有談。約十分鐘離坐興辭，總統親送至門口。是爲我第一次之謁見。

三

是年冬，陳布雷先生來成都養病，告我云：「明年春，委員長必將召君去重慶，爲期當不遠，當先準備。」翌年春，果奉召赴中央訓練團演講，下榻復興關。總統晚宴於官邸，獲見政府要人不少。宴前，總統先與我有一番談話，問：「認識吳稚暉先生否？」我答：「我認識吳先生，曾在無錫一師範學校任教時，吳先生來演講，我在臺下認識其面。然吳先生並不認識我。」總統云：「不然，彼知汝甚深。彼屬年長，當往拜候。」我遂於翌日，初次謁見吳先生。

又明年冬，總統再召我赴中央訓練團高級班演講，仍獲召宴於官邸。總統於前年曾命教育部派人編撰宋、元、明、清四朝新學案，俾便社會羣衆閱讀。宋、元、明三代，由黃、全兩家舊學案中刪節；清儒學案須有新編。我奉命任此事，限時半年，限字四十萬。我歸成都後，窮日夜趕寫此學案。適有友人赴西安，爲我遍搜關學方面之著作，得二十種左右，極多流傳少而不易得者。我之清儒學案，最於關學方面，頗極用心鉤稽。書既成，因當時物力艱，未寫副本，即以原稿寄教育部。所得關學諸書，則全數移藏於成都之四川省立圖書館。此次見總統，總統尙憶前事，

問：「清儒學案成稿否？」我答：「已成，並已寄教育部。」教育部長陳立夫先生時亦在座，總統面囑即速付印。惟四朝新學案之印刷，聞由國立編譯館任其事，按先後付印；猶未及我之清儒學案，而抗戰已獲勝利。此稿乃聞於回都途中沉於長江。我所留，則僅目錄一篇。

此次與我同赴中央訓練團演講者，尚有馮友蘭、蕭公權、蕭叔瑜，四人同一室，同在復興關過陰曆年。元旦之晨，總統特降臨，適逢開飯，菜餚四色已放餐室桌上，總統臨行前，一一揭蓋視之，頷首曰「尚好」而去。

四

以上爲我兩次謁見總統於重慶，此後即未再去。三十八年春，我南下至廣州；夏間轉往香港，創辦新亞書院。總統聞其事，復來函召。我於三十九年冬來臺北，由經國先生爲我下榻於勵志社。翌日之午，奉召至士林官邸。時値大陸派伍修權去聯合國，總統在總統府開會，屢次電話通知邸中，會議未畢，稍緩即歸。蔣夫人先以點心款待。總統返邸，已在十二時半，即賜陪餐。回憶前在成都、重慶屢獲陪餐侍宴，較之今日，情形又大不同。所喫乃配給米，只稍後在經國先

生家，亦同喫配給米。其他場合，乃至沿街買食，皆非配給米。我歸香港後，常以此告之相識。

總統席間，垂詢香港及新亞情形。我之此來，本爲新亞經濟困竭，擬懇政府援助；然不願向總統申述，只詳告香港之一切。此後在教育部長程天放先生家晚餐敍談，行政院、黨部、僑委會各有關機構皆參加。我報告新亞經濟情況：學生百分之八十以上皆免費。教師薪水，從我起，一律以任課鐘點計算，一小時港幣二十元。我一人任課最多，得最高薪，亦不超過港幣兩百元。全校只一職員，無工役，一切打掃雜務全由學生分任。惟薪水及其他雜費，如水電、紙筆、郵費等，最低非港幣三千元不足維持。偶商得捐助，支票皆不肯開收付雙方名字，以此備極困難。當時預會人表示，新亞員生，絕大部分皆來自大陸，政府當絕對支持。經濟最低限度所需，政府必照額支付。惟是晚行政院長陳辭修先生不在座，當俟報告再作定案。總統府秘書長王雪艇先生發言，奉總統面諭，新亞津貼，可由總統府辦公費中劃出與政府所給對等之數。今所定按月港幣三千元，行政院方面須待立法院通過，總統府方面即可按月支給。此後新亞經費，幾乎專仰總統府之辦公費救濟。直待數年後獲得美國耶魯、哈佛兩大學援助，始由新亞自動請總統府停撥。

此次晉謁，總統又詢見吳稚暉先生否？告以初到，尚未往拜候。總統又言：「吳先生年老，汝當往。」於是遂再謁吳先生於其臺北之寓廬。

五

此後我每年必來臺，每來必蒙總統召見，或賜茶，或賜宴，從容垂詢，必歷時始退。某一次，由經國先生陪赴官邸，總統尚在總統府未歸。稍後至，我起立敬禮後，總統未就座，逕返內室，換穿長袍馬褂再出。我心慚惶無地。因我初到香港，僅有隨身舊袍，間或改穿短裝西服。此次之見，已不記是長袍或短裝，要之未備袍褂禮服。總統是日，本穿中山裝返邸，乃改易袍褂見我，我何以自容？自後不憶在何年，經濟稍裕，始製藍袍玄褂，亦不再製短裝。至今此事，尚使我懷憶無窮。

民國四十一年四月十六日下午，我在淡江學院驚聲堂爲聯合國同志會演講，塌屋受傷倒地。失血過多，不省人事，絲毫不知有痛，亦不知已轉去中心診所，其他一切更全不知。但明明耳邊有三次聽覺。一聞聲云：「我是黃伯度，代表總統前來慰問。」一聞聲云：「他已死了。」事後乃知指故立法委員柴春霖。一聞聲云：「今送汝至手術室。」翌晨醒來，乃知在醫院，因問護士：「我尚有聯合國同志會演講未去，何以來此？」經數日，始漸漸記起演講事，然至臨塌屋前

一、兩分鐘即全不記憶。乃此三聲，明白在我腦際，但亦不連貫知爲何事。此亦可怪。

又憶民國四十八年夏來臺，總統交我閱讀其科學的學庸之稿本，命我遇有見可逐條指出，以便改定。我在寓處細讀完後交上。一日，總統召見，謝我指正。我說：「總統書中微言大義，當待後世學術界公評，穆何敢措一辭！只指了些筆誤，如『有子曰』誤寫作『孔子曰』之類。」總統連說：「這那裏是小錯！這那裏是小錯！」

同年九月又來臺，爲國防研究院講「民族與文化」。一日上午，總統來研究院，蒙召見。我適上一堂下課，院中告我，今晨總統召見人極多，大概接談時間不多；下一堂課，可稍緩一刻鐘或二十分鐘再上。我到候見室，坐候者約可二十人左右。先一西人應召，約五分鐘即續召及我，直談至午刻。此下各人，殆已改時再召矣。總統問我：「此次選舉，汝是否有反對我連任之意，並曾公開發表文字？」我答：「無此事。」總統隨起身向書架取書。我言：「總統勿再檢此書，應是我民國三十九年初到香港時所寫向政府進忠告，並非爲選舉總統事而發。」我又言：「我曾面勸總統抽身下野，乃在成都初謁總統時所言。」總統言：「汝那次所言，我常憶在心。或許汝當時所言，誠對國事有益。今且問汝對此次選舉之意見？」我答：「今已時移境易，情況大不同。此待總統英明，內定於一心，斷非他人所能參預其意見。我當時勸總統下野，因見中山先生

手創民國，開歷史上未之前有之大業；而此下形勢所迫，廣州再起，在國人心中，一若仍爲一未成功人物。此對國人對我民族國家前途信心有損。總統抗日成功，亦歷史上前所未有之一大勳業。若總統在勝利後下野，明白昭示一成功人物之榜樣在國人心中，或可於國家民族前途有另一番甚深之影響。我當時意見只如此。然而情勢所迫，以至今日，總統在此奠定一復興基地，此又是總統對國家一大貢獻。然而多數國人，終不許總統不繼續擔負此光復大陸之重任。擔負此重任之最適當人物，又非總統莫屬。穆私人對此事，實未能有絲毫意見可供總統之采納。」總統聽我言，屢頷首，不作一辭。平日蒙總統召見，我每直率陳辭，總統亦不厭往復。此晨我說話已多，已屆午刻，遂告辭而退。及今回憶，事又隔十六年之久。總統在此十六年之中，決心肩負此光復大陸之重任；大陸水深火熱之億兆同胞，應無日不想望總統之重蒞。而總統今日遽此溘逝。自民國以來，我國家民族多災多難。中山先生與總統雖勳業彪炳，將來必長垂史籍；然此兩偉人之生命與其心情，乃長與我國家民族以及我億兆同胞乃同在此多災多難中渡過。今我國家民族以及我億兆同胞，乃仍將有一段多災多難之命運與心情之持續。然亦仍必有其國運昌隆以及民心安泰之前途，一如中山先生與我總統平日所想望與所抱負之必然到達。此則有待我全國人民對我國家民族之歷史文化傳統，乃及此兩偉人生前之精神生命，有其更深更切之瞭解與信仰。此誠古今中

外每一國家民族所希遘難遇之奇蹟也。

我在民國五十六年決心回國長住。先二月，回國選擇地點，在士林外雙溪東吳大學之東側，向陽明山管理局借租公地。總統聞之，命陽明山管理局依我擇定地點用公帑建賓館，許我暫居。七年來，獲得杜門潛修，炳燭餘光，積有百萬字以上之著述。凡我愚陋，所以報我總統生前特達逾分之獎誘於千萬分之一者，則亦惟此而止耳。

含淚憶述，哀何能已！

（民國六十四年四月十六日中央日報，題目爲該報指定。）



總統蔣公奉安誄辭

我總統蔣公之逝世，舉國悲痛，如喪考妣。薄海僑民，亦同此悼傷，如失依存。更不知大陸七億同胞，在水深火熱中，聞此噩耗，失其想望，其內心之震悼，更何以堪？然念我總統以一身負國家民族存亡絕續之大任，已五十年。艱難險阻，辛苦憂患，所謂「宵衣旰食」，「一日二日萬幾」，古人所以形容一國元首之勤勞政事，遍考歷史，殆無其匹。即論社會民眾，持家創業，類此瘁瘝，亦少有之。乃我總統以堅貞剛毅之姿，不懈益勵，不怠益奮，而上躋耄耋之高壽。斯固稟賦居其半，修養居其半。一日勸勤，投大遺艱而遽去，此亦生理自然，有非人力所能挽者。然古人有云：「骨肉歸於土，魂氣則無不之。」我總統德、功、言三不朽，其精神人格，永當長在人間。其遺囑備舉四大綱：一曰「實踐三民主義」，一曰「光復大陸國土」，一曰「復興民族文化」，一曰「堅守民主陣容」。凡此四綱，皆我總統畢生志事所寄，亦係我中華民族當前精神

生命之所託，亦我全國上下民心眾意之所歸。我總統畢生志事，實已融入於我全民內心之共同深處，亦已融入於我中華民族歷史文化之傳統大道中。民心不死，民族文化不絕，斯我總統之精神人格及其精神生命，亦將永生在此民心、史統中，永生不滅。先就人心言，今日我舉國上下之哀悼心情，他日者，各自反躬一懷念，豈不我總統之生命，依然尚在吾各人之心中？此事近而有據，可不詳論。試言歷史，民國十三年冬，國父孫中山先生扶病北上，奔走和平統一，於十四年之春病逝北平協和醫院，靈柩奉厝於北平西山之碧雲寺。全國哀悼未畢，而我總統北伐大纛，已於民國十五年秋在廣州高揭。當年我總統移師北伐之志氣，即中山先生生前之志氣。我總統統一事業之完成，亦即中山先生生前事業之完成。故中山先生之肉體生命，雖於民國十四年之春終了；而中山先生之精神人格及其精神生命，則至今尚在，不隨肉體生命而俱了。此事距今只踰五十年。今日我總統靈堂即設置中山紀念館，其靈柩將暫厝於桃園大溪鎭之慈湖，是即猶之五十年前北平西山之碧雲寺。我總統以五十年來之志氣事業、精神人格與其精神生命，實長日追隨於中山先生生命之後，而亦步亦趨，永隨不捨。他日我總統靈骨重返大陸，舉國奉安之哀榮，斯乃指顧間事。而我總統精神人格、精神生命之又一特出處，厥爲其矢志反對共產主義之一節。共產主義之猖獗，僅爲一時波瀾，而我總統乃爲全世界全人類當前反共一大導師，在今日自由世界之

妥協姑息潮流中，不啻爲中流一砥柱。其深入世界人心，亦已於我總統逝世後，各國悼唁電訊之臨存，而可證世界人心之所向。他日者，我國土光復，世界共產主義日就消散，回念此一段歷史經過，我總統靈骨萬年安厝之地，終亦將爲舉世珍重自由、懲創於共產唯物階級鬪爭爲禍人類之烈之人士一朝拜之聖地。此亦就於世界人類歷史文化演進之大道，而可不待蓍蔡，逆覩其必有如是之一日也。然而「人能弘道，非道弘人」，凡我總統遺囑所揭舉之四大綱，誠爲吾國人全民上下所當共同遵守奉行之大道。必當吾國人各以總統之精神人格爲我各人自己之人格，以總統之精神生命爲我各人自己之生命，則道不在遠而在邇。凡我總統遺囑所揭舉之四大綱，豈不近在目前，人人可守可行？而所謂「化悲痛爲力量」者，其力量即在此。今日值我總統奉安之期，謹抒此義，以告我國人之同具此一番悲痛哀悼之心情者。

（民國六十四年四月十六日青年戰士報）

蔣總統的哲學思想第一講

一

今天承蔣慰堂院長要我來講蔣總統的哲學思想。此事使我十分惶慚，不敢應承。但屢辭不免，仍然勉強來作此講。因我想，此題應能眞講出蔣總統的哲學思想纔是，若僅能講我所知道的、或甚至我所認爲的蔣總統的哲學思想，則不免把我私人主觀加進去，那對蔣總統爲大不敬，對今天來聽講的諸位亦屬罪無可辭。但我之所講，無論如何，怕仍是講的我所知道或我所認爲的，而於蔣總統的哲學思想之眞正內涵，無當其高深之萬一。此實使我惶慚無地。

不得已，我只想在蔣總統的專著或講演中，挑一篇來講。如此，庶可避免多加進我個人私見，而較可更接近蔣總統的本意。諸位聽我講後，只把我所根據的原文一讀，我之錯誤所在，也

不易逃藏。若我多所稱引，加以組織，像是很用心，其實反而易於羼進我個人的淺薄私見，便於躲匿，連我自己也不易覺察。故我寧願採取前一方式。固不認爲我今天所講，即可包括了蔣總統哲學思想廣大高深之內容；但至少盼能減少錯誤，窺豹一斑。諸位循此推尋，亦不致因我淺薄，而誤入歧途。這一層，我應在講前先自聲明。

我此次所講，將止限在蔣總統大學之道的一篇。此一篇，開始在民國二十三年九月在廬山軍官團所講。此後在民國四十八年十二月，又在臺北國防研究院再講。後又在民國五十一年九月、民國五十二年八月，經蔣總統三次、四次的訂正，印成爲科學的學庸一書之前半部。前後共歷二十九年，應可認爲蔣總統極所用心的一篇。尙有中庸要旨一篇，乃民國二十五年三月在南京陸軍大學所講。此後亦與大學之道一篇同經三次訂正，合成爲科學之學庸之後半部。前後亦歷二十七年。此次爲時間關係，暫不連帶講述。

二

我講蔣總統的大學之道，首先應指出的，蔣總統的思想，乃是直承國父孫中山先生之思想而

來。蔣總統自己說：

幼年讀大學、中庸，不知背誦過多少遍。十八歲在箭金學堂，顧葆性先生再要我重新讀大學。我認為大學不過是帝王統治天下的一套腐朽空論，厭了，不願再讀。

如此一擱十年，直到民國三年，蔣總統年二十八歲，始聽孫總理講：

大學乃是一部很好的政治哲學，把一個人從內發揚到外，由一個人的內部做起，推到平天下止。像這樣精微開展的理論，無論外國甚麼哲學家，都沒有見到，都沒有說出。這是我們政治哲學的智識中獨有的寶貝。

這一段話，見於中山先生「民族主義」之講演中；而蔣總統大學之道便引述此一段話作開始。蔣總統並說：

那時正是第一次革命慘痛失敗之後，我從此對大學徹底研究。到民國十二年，我將研究心得，做了一對聯請總理看。聯云：「窮理於事物始生之處，研幾於心意初動之時。」中山先生即手書此聯以贈。

這裏已隔了九年。若從蔣總統初聞中山先生講大學之道，到其七十七歲第四次訂正其手著的大學之道出書，則前後共已經歷了四十九年。

又在民國二十一年五月，在南京中央軍官學校講革命哲學的重要中說：

總理的三民主義，他的革命哲學，可以說是拿大學來做基礎的。

這一講演，尚在廬山開始講大學之道前兩年。其他類此說法的尚多，茲不列引。

我第二件想指出的，蔣總統不僅是中山先生三民主義惟一能信服而加以闡揚而引伸的人，蔣總統也不僅是中山先生以後現代中國政治上的領導人，蔣總統更是在中山先生生前開始即負責軍事領導而終生以之的人。所以蔣總統自己又說：

自我對大學徹底研究後，更體會到這部大學乃是一部最有價值的軍事哲學。

他又說：

王陽明是一個大哲學家，同時也是一個政治家與軍事家。

大家知道，蔣總統治學，是極尊王陽明的。而他的大學之道的講演，也是在廬山軍官團開始的。這裏並可說明，蔣總統的學術研究與其思想體系，乃是和其當時所負責任，身體力行，體用一源，配合無間而加以進行的。蔣總統又說：

曾文正說：「打仗不慌不忙，先求穩當，次求變化。」因此帶兵作戰，最要緊的前提是定靜工夫。所以他又說：「神欲其定，心欲其定，氣欲其定，體欲其定。」可見大學一書，是一部我們做將領的人所必讀的軍事哲學了。

大家又知曾國藩也是蔣總統極佩服的人。可見蔣總統的思想是全由其個人的親身體驗而來融會諸家的。

我第三件想指出的，蔣總統又說：

我們更要特別注意總理所說：對於大學道理，要把他放在知識範圍內來講。但自民族精神失去了之後，這些知識的精神，當然也失去了。

所以蔣總統又說：

做一個人，就要知道做人的道理，盡做人的本分。現在不僅是一般軍人，就是一般學者，對於這些做人做事成功立業的大道理、大學問，沒有幾個人肯來切實重現，更無人能精研洞達，切己體察，而來竭力推行的。

這裏，蔣總統把大學之道，又由政治哲學、軍事哲學，推展到整個的、全體的、一切做人做事的大道理大學問所在。所以蔣總統又說：

後來對大學再不斷研究，於是我的革命的人生觀，由此更為堅強。

這裏對於「道德」與「智識」，「力行」與「致知」兩面，蔣總統在其革命哲學的重要一篇講演裏，也已早把中山先生的「知難行易」和陽明的「知行合一」融會合併，認為其都淵源於大學之道，認為其都注重在「行」的哲學了。

我第四件想指出的，蔣總統極尊重陽明哲學，但其講大學之道，則是朱、王兼採的。朱子承接二程，認為大學有錯簡，有缺文，於是有他的格物補傳；但陽明則主張古本大學，無錯簡，無

缺文。蔣總統在其科學的學庸之最後訂正本，則附錄了朱子的大學章句及序文，並又附錄了大學古本及王陽明的大學問，兩說並存，不務偏守。並說：

朱子的大學章句序很重要，大家應首先一讀。

又說：

我今天亦只是以朱子章句本為主，而將其缺點以王說補正之而已。我對兩者不敢偏於一義，只是截長補短，使其相得益彰。此為余講解大學之道的惟一宗旨。

又如大學開始，「大學之道在明明德，在親民，在止於至善」三句，朱子章句依程子說：「『親』當作『新』。」陽明則主依古本作「親」。而蔣總統則說：

講「新民」，便包括了「親民」。單講親近，還不能包括革新的意思。因之，我在此，還是依照了程、朱的解釋。

又如大學八條目「致知在格物」一語，此處更是朱子、陽明重大差異所在。但蔣總統說：

據朱子解釋，「格者，至也」，要對於客觀事物能隨時隨地體察明白，就是要徹底認識其事物眞理至於極處之意思。在現在的話來說，這就是科學精神。但據陽明新的解釋，「格者，正也」，就是對於一切客觀事物，皆要本內心之良知所知而判斷其好惡善惡，而決定其是非以正之。所謂「致知」云者，即致吾心之良知，而非充廣其知識之謂也。這朱子與陽明兩種說法，在外表觀之，似有「內心」、「外物」，亦即「唯心」、「唯物」之分，其實都不外乎窮理盡性的工夫，沒有什麼重大差異。

蔣總統又說：

無論朱、王為學，都不外是窮理盡性，格物致知；不過其教人為學的方法，朱則要教人先研究事物而歸之約，王則要使人先發見其本心而後使之研究事物。依照今日一般說法，朱則用「歸納法」，王則用「演繹法」。朱則要由博而約，由外而內；王則要由約而博，由內而外。其實兩者皆應互相為用，就可殊途同歸。

我第五件想指出的，乃是蔣總統融會朱、王兩家而提出他的「心物一體論」。蔣總統說：

人為萬物之靈，無論科學進步與物質發明，以及一切政治、社會、軍事的建設，皆要由人來研究發明與使用。如今日的核子，都是由人心之靈所發明而製成的。如果沒有這人身的靈明主宰之心來發明，和人心之形體運用之身來使用，那麼這個核子，仍然是一種無用之物。這就可知，心理是物理之主，而物理不過聽命於人之心理。惟人心之本原出於天，亦即天性、天理之所在。很明顯的，無論事與物的作為與發明，必須根據吾心之良知。即如核子，如能為人類與社會福利所利用，乃為「致良知」。否則製成為核子武器，作為戰爭之用，乃為殺害人命，貽禍世界，即為不「致良知」了。因此，我以為陽明致良知以格其事物，並未遺棄其物質而專重於精神；惟事物之運用，皆須決之於其心之良知而已。陽明言「心」，並不遺「物」，他的哲學，是「心物一體」的。

蔣總統又說：

至善就是眞理，亦即吾心之良知，而良知即眞理之所在。

我第六件想指出的，乃是蔣總統之本其「心物一體論」而提出其對於天命、天性、天理的看

法，而指出其爲中國文化的中心與傳統的哲學。蔣總統說：

程、朱所謂「天下之物莫不有理」及其所謂「即物窮理」之「理」，其對物理之解釋，決非以理為外。無論人的心理與物的物理，皆由天賦之理，不過因事物之不同，而各有其定分。故天下萬物，人亦在內，皆出自於天。故其萬物之理，亦皆一本於天。此即天命之性的天理，而為萬物衆理之所自出。程、朱在中庸緒言裏說：「其書始言一理，中散為萬事，事亦物也，末復合為一理。」可知朱、王皆承認萬物之理皆出於天命之性的理，這是朱、王二派都認為理無內外之別，亦無心物之分的明證。因之，陽明在當時，雖對程、朱大學的解釋，其意見是完全對立的；但在五、六百年以後的今天，我以為此二子的哲學基礎，皆是一本於理，一本於天命之性，其在基本精神上，並無多大出入。因為中國道統哲學，皆以天理、天性為本，而且這天理、天性，不僅指人，而亦包括天地萬物在內。不僅人己不分，而且是心物一體，內外無間的。今日的物理與科學研究發展的由來，皆不能超越這一個學說。所以陽明又說：「大學者，大人之學也。大人者，以天地萬物為一體者也。」我以為，這大學一書，不僅是中國的正統哲學，而且是現代科學思想的先

驅，無異是開中國科學的先河。如將這大學與中庸合訂成本，乃是一部哲學與科學的相互參證。不僅是心物並重，內外一貫，而且是知行一致的、最完備的教本。所以我乃稱之為「科學的學庸」。

蔣總統又說：

大學與中庸二書，都在證明心物合一的道理，乃是中國文化的中心。無論其說什麼「新文化」與「舊文化」，如其離開了這學庸的精神，就是心物合一的哲學，決不能成為有益於復興民族的文化，更不是中國的傳統哲學了。

三

我上面所指出的六點，都是依著次序擇要鈔撮了蔣總統大學之道的原文。若使在原文裏有更重要的沒有鈔，那是我的錯誤。若我上面所鈔，也已是蔣統統大學之道原文裏的重要點，則至少可說：從蔣總統的大學之道便可來看蔣總統的哲學思想之一部分。我們若從此出發，來繼續研尋

有關蔣總統思想言論或先或後的其他各篇，如由大學之道再繼續來研尋中庸要旨，自然可使我們對蔣總統的哲學思想，更多明瞭。但我不敢多引伸、多牽涉，庶可免我羼雜了我自己淺薄的主觀意見而誤入了歧途。此刻，我只想不避重複，再把上面六點，再加一番綜合的敍述。這裏面，是否有我主觀意見之羼入，諸位自可易於發現，不容我躲藏。

顯然，蔣總統在大學之道一篇中所表現的哲學思想，是由聽了孫中山先生的講法而逐步演進的。其先認爲大學一書，乃是中國的一部政治哲學，次之又推到軍事哲學，乃至一切做人、做事的大道理、大學問所在。次之又推到大學一書，乃是中國民族精神文化中心的一部傳統道統的哲學書。其先只是由中山先生的說法而引伸，其後乃會通之於陽明與朱子，最後又會通之於中庸與論、孟，把孔、孟以來先秦儒家所講「天命」、「天性」與宋、元、明三朝理學家所提出的「天理」一觀念相配合、相貫串。蔣總統一生，在軍務叢脞、政事繁忙中，前後經歷了四十九年的時間，而始完成了此一篇大學之道之四次訂正本。我們今天，縱對蔣總統哲學思想之深厚內容，急切或未能完全接受；但對蔣總統所提出的「行」的哲學之具體精神，及其承接中山先生「把屬於道德範圍之事放在知識範圍內來講」的這一大原則，實有最先領會之必要。

但我仍得最後說一句，我這一次來講蔣總統哲學思想，實恐仍脫不了只講了我所知道的或我

所認爲的。我實萬不敢承認我此所講，已是講出了蔣總統的哲學思想。此一層，務懇諸位聽眾乃至國內賢達，加以指正。

（民國六十五年故宮博物院追思蔣公逝世周年講演辭，載是年四月六日中國時報。）



蔣總統的哲學思想第二講

一

本人在蔣總統逝世周年紀念，曾根據科學的學庸之上半部大學之道，作了一次「蔣總統的哲學思想」之演講。今天根據科學的學庸之下半部中庸要旨，再作第二講。

第一講，對象爲一般聽眾；這一次，專爲軍人講，故所講內容偏重有不同。

中國人愛講中庸之道，但爲何軍人也要講中庸之道呢？軍人的中庸之道又是怎樣的呢？此下根據蔣總統中庸要旨略作闡申。

二

首先要提出蔣總統哲學思想的三項要旨：一曰「天人合一」，二曰「心物合一」，三曰「萬物一體」。

如何來求天人合一？主要在能以人合天。如何來求心物合一？主要在能以心御物。天人合一了，心物合一了，自見萬物一體，主要則在人之一心。

天在人之外，物在心之外，蔣總統哲學思想之主要綱領及其主要工夫，則在從內發揚到外。

天只是一大自然，大自然一切現象，常見爲是從鬭爭到和平。無論風、雨、寒、暑種種氣象，水、土、金、石種種物質，相異便有鬭爭，合一則成和平。有生物更見其然，人類生命尤然。

生命只像是一鬭爭過程，但實際上生命同時亦即是一和平之合體。

原始人時代，常在鬭爭中；經歷兩、三百萬年以至當前的人類，亦仍在鬭爭中。但內裏則是

一和平。無和平，則不能有生命、有人類，乃至當前的人類。鬬爭只是外象，和平乃是內實。軍人在人類中，最富代表性。中國古人說：「止戈爲武。」戈是鬬爭用具，「止戈」便是和平。由鬬爭過程中來獲得和平，正是人生大道。

中庸講的正是人生大道。講中庸，先要講「中和」。蔣總統說：

中是一個中心，或說是一個重心。這是在內的。也可說：中是一個據點，一個立場。

由「中」達「和」，「和」是一個結合。由內發揚到外而成一整全體。一切物全如此，各有一中心，向外舒展，而各成一整全體。故曰：

中者，天下之大本；和者，天下之達道。致中和，天地位焉，萬物育焉。

中和本可說是指的天地萬物宇宙大自然，中庸則專指人生大道。程子說：

不偏之謂中，不易之謂庸。

由「中」致「和」，是一不易之常道。所以中和即是中庸，人道也即是天道。「天人合一」正在此。

沒有中，便不能有和；沒有和，便不見有中。由人道言，人爲萬物之靈，亦即應成爲宇宙大自然之中心、重心所在。由人來參天地，贊天地之化育，此是中庸之道之最高理想與最大功能。在「天」之中有「人」，在人之中有「心」。天亦即在人心中。人心亦是一戰場，不免常有鬭爭，中國古人稱爲是「人心」與「道心」之鬭爭。必使道心戰勝人心，乃爲和平所在。王陽明說：

勝山中賊易，勝心中賊難。

即是此義。

「人心」指「人欲」，是私的，故起爭；「道心」指「天理」，是公的，故得和。生命起於天，本是一大生命。由大生命中分別演化出小生命，亦由小生命來表現完成大生命。大生命不易見，卻無時無處不表現在小生命上，故大生命又爲最易見。中庸說：

莫顯乎隱，莫著乎微，故君子愼其獨也。

大生命像是隱微，卻甚顯著，顯著在人的各自的心上，故此心又稱「獨」。

人要慎此獨，要能從各自的小生命上來見到此人人同具、乃至有生物物物同具的大生命，此即孔子之所謂「仁」。人心能到此境界，即是「和」的境界。能到此境界，並見不論有生、無生，萬物也同此生命，即是「萬物一體」，也即是「心物合一」、「天人合一」。其實只是一「和」，其本原則只在此一心之中之「獨」。

只有軍人最易體會此道理，何以故？因軍人是過的部隊生活。部隊生活最賴有紀律。蔣總統說：

> 有有形的紀律，有無形的紀律。

無形的紀律即在此心。心在內，紀律在外。貴能由中達外，由每一軍人之心來達成此有形外在之紀律。

每一軍人之小生命，必然須寄託於三軍部隊之大生命。必由此三軍部隊之大生命來保持此部隊中每一軍人之小生命之存在，亦必由此三軍部隊中每一軍人之小生命來鬪爭衛護此三軍部隊之大生命，使其「強哉矯」而無敵。

所以軍人必須盡可能來減弱其私生活，盡可能來增強其公生活。軍人又必須盡可能來減弱其日常生活，使盡量可能來增強其軍人鬪爭生活。須能盡可能由每一人之日常的私生活中來發揚完成其鬪爭的公生活。須使其日常私生活轉成爲鬪爭公生活，亦使其鬪爭公生活同時亦即成爲日常私生活。

換言之，軍人生活，應使平時即如戰時，亦應使戰時仍如平時。又應使部隊同居親如一身；而一身獨處仍如在部隊，而忘其自身。

此是「和」，亦即是「仁」，蔣總統言：

武德以「仁」為中心。仁者有勇，無敵於天下。

其主要機栝，則在每一軍人之內心修養。當知每一軍人之心，即是三軍全體部隊之中心、重心所在，此即是「中」。

此三軍全體部隊之中心、重心，既不偏在其統帥，亦不偏在其將領，又不偏在於士兵；一心和於眾心，眾心成爲一心，統帥、將領、士兵則合成一體，即不分彼此，更無論上下。

三軍之外，又有後勤。軍隊之外，又有社會民眾、國家民族。社會民眾、國家民族之心，亦

即是軍人部隊之心，其他一切武裝軍械，則全由此心來主宰運使，此之謂「心物合一」。而武德發揚，更由一民族、一國家而進至於世界大同、天下太平。人道之極至乃上通於天道，此之謂「天人合一」。其中心、重心所在則在每一人之心，此乃人生不易之常道，爲人人所應奉守，故稱之曰「中庸」。

此乃人生大道，人所共由，軍人亦無以自外。故蔣總統中庸要旨，首先即向軍人講述。本人此次演講，並不一一稱引蔣總統原文，惟望今日在座聽眾，退後再將蔣總統原文細讀。儻本人所講，無背蔣總統本意，則爲本人莫大之榮幸。

三

繼此本人將續有引伸。在整全體之人生大道中，復有其各別之條理。軍人武德，在整全體人生大道中，亦成爲分別之一條理。海、陸、空、後勤各部，又在軍隊之整全體中，各成爲分別之一條理。統帥、將官、士兵，又各自有其分別之一條理。此等分別之各條理，中國人稱之曰「倫理」。

不僅家庭生活中有倫理，軍隊亦如一大家庭。父慈，子孝，應各盡各職，各有其條理。軍隊中上自統帥，下至士兵，亦如此。在每一條理上，必各有其主要之中心、重心。「爲人父，止於慈；爲人子，止於孝。」在軍隊中，每一部分，每一職位，亦必各有其各別之條理，故貴能各知其所止。此處乃由倫理轉進到民主。

政治有民主，人生大道亦各有民主。每一人，每一心，各自爲主，各自爲整全體人生大道之主，即整全體人生大道之中心、重心所在。故孔子曰：

爲仁由己。

仁道之大全體，即由每一人之心各自作主，此即是人道之民主。中國古人說：

中國一人，天下一家。

若縮小來講，應使三軍如一人，中國如一家。

由此再推進一步，中國人講的人生大道，蔣總統所主張的「心物合一」、「天人合一」、「萬物一體」，其實乃是一項科學。近代西方人只講自然科學，中國人所講的人生大道，亦可稱之

爲人文科學。故蔣總統講大學、中庸，稱此兩書中所講，乃是「軍人哲學」、「政治哲學」，又稱之爲「中國傳統的道德哲學」，而又稱之曰「科學的學庸」。蔣總統在寫定其科學的學庸一書之後，又明白提出「倫理、民主、科學」爲復興中國文化之三大綱領。其實此三綱領，亦只在條理上有別，在大道中則本是融通合一，即是此一大道。而此一大道，乃是由各一人之各自內心做起。此是最倫理、最民主、最科學的。

本人希望今天在座諸位，由蔣總統之科學的學庸，再進而研尋蔣總統哲學思想之整全體。更亦希望在座諸位，以一軍人身分，躬行實踐，潛修密證，來達到蔣總統所提示心物合一、天人合一、萬物一體之至高境界。

本人以淺薄窺高深，所言有誤，則請指教。

（民國六十五年五月八日慶祝國軍軍官深造教育七十五週年紀念會講辭，載於是年七月七日中國時報。）

紀念總統蔣公九秩冥誕談復興中華文化兼覘當前國運

一

總統蔣公晚年，努力建設臺、澎、金、馬爲復興基地。雖其一切經營措施，若限於此一區，但其精神貫注，則在全大陸、全中華民族之全中國。尤其是「復興中華文化」一提示，乃綱宗所在，爲當前國運主要所繫。惜其大業未竟遽爾溘逝。今年，毛澤東死去。未一月，毛妻江青一夥遭逮捕。此誠當前國運一大轉機，一時揣測蠭起。然欲覘國運，主要有三條件：一須深察中國社會之全民心理，一須略知中國歷史之演變常例，一須根據中國文化傳統。此三者，實合而爲一。

人心所在，即歷史所由成，文化所於寄。不本之中國自身之民心與歷史文化傳統，即無當於推論中國之將來。

此處有一文化問題存在。西方與中國，民心不同，歷史不同，即文化傳統有不同。故西方人論中國事，每病於隔鞋搔癢，摸不到眞痛癢所在。今天的西方人，每多認毛澤東死亡，乃中國大陸大動亂之開始。其實現代中國之大動亂，即萃在毛澤東之一身。自井崗山以至於蟄居延安之一段且不談，自毛澤東入踞北平，改中華民國爲中華人民共和國，變更國號，此非中國現代史上一大動亂而何？繼之而改雙十國慶爲十月一日，又於北平天安門懸掛馬、恩、列、史、毛之像，更爲自有中國歷史五千年來唯一嚴重之大動亂。中國歷史創始於犧、農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公，此爲中國人所公認之中國歷史大統；即元、淸入主，亦不過將兩朝政權加進中國歷史大統中，卻未將中國歷史從頭改變。惟毛澤東，乃認爲此下之新中國，將創始於馬、恩、列、史，而由毛澤東承之，此之謂「毛澤東思想」。縱其後中、蘇分裂，但十月一日天安門國慶典禮，馬、恩、列、史之畫像，依然懸掛。毛澤東意，此下新中國，乃由毛澤東思想開始，而毛澤東思想則淵源於馬、恩、列、史；此乃一精神傳統，與中、蘇邦交之離合無關。而在中國舊歷史上，依稀近似於毛澤東之思想態度者，則僅有陳勝、吳廣、黃巢、李自成、張獻忠諸人。此即

就毛澤東入踞北平後，在大陸流行之各學校歷史教科書而確然可知。

然毛澤東此一大動亂，乃大背於大陸之人心。最先見於「百家爭鳴」時代。經毛澤東大力鎭壓，民間反毛，暫形匿迹。繼之而有共黨內部之反毛，使毛澤東不得不暫時躲避，離開實際政權，而黨務則改由劉少奇操之。劉少奇雖未明白有反毛之聲言，然其實際行爲則固是在反毛。不僅黨方如此，即主持政方之周恩來，乃及全國軍方，亦與劉少奇黨方相安，未有明白反劉擁毛之表示。於是毛澤東不得不自起奪權。然其主要運用之反劉力量，則不得不於黨、政、軍三方以外，另自挑起青年學生，以「文化大革命」爲號召。而增以運用軍方之林彪一派，認之爲「親密戰友」，又正式捧爲毛澤東之法定繼承人。劉少奇終於鬪倒，於是以江青爲首之所謂「文革派」乃代劉而起。此已非自延安以來所遞傳之共黨，僅可目爲毛、江夫婦之私黨。此又是一番繼「百家爭鳴」後之大動亂。然而反毛思想，則依然潛滋暗長，其實力則轉操於林彪一派之軍人。林彪又經鬪倒，而軍方之離心力則已無可挽回。最後賸餘者，爲領導政方之周恩來。其狡猾不下於毛澤東，雖未公開破裂，然終不得視周爲毛之忠實同志。一時大陸普遍心理，傾向周尤甚於傾向毛。周先毛而死，鄧小平繼之，此乃劉少奇黨方餘孽。毛澤東無人可用，不得不起用鄧，而又復加之以淸算。此又是兩番大動亂。今旣死，此下縱還有動亂，較之上述，將全是些小動亂，不足相擬。

綜合毛澤東入踞北平以來之二十七年，其先是總攬黨、政、軍三方權力，以從事於反歷史、反民心之大動亂。其次是反黨、反軍、反政之不斷鬭爭，以維繫其一人之私勢力。而自井崗山以至延安所長期組成之中國共產黨，實已在毛澤東生存前徹底破壞無遺。僅有毛政權，並無共產黨。而毛澤東猶得未遭清算而病死，則因其生前屠殺了數千萬民眾，積威之餘，而又年老多病，故人人隱忍以待其自斃。而猶有「天安門事件」②之突發。即此可證中國社會人心，及此下歷史演變之所趨矣。

近代西方人，挾其淺狹的民族自尊感，一若人類文化，惟此一支。帝國主義殖民政策之向外侵略，幾於無止無歇。自兩次世界大戰後，此風稍戢。然其視社會則惟重財富，視政治則惟重權力之傳統觀念，則迄不能變。國民政府播遷來臺，在西方觀念中，已若無足重輕。惟近年來臺灣經濟向上，西方人始知欣賞，認為有自落後地區轉向開發地區之希望。而中國大陸，自毛澤東入踞北平二十七年來，已遭封閉，與世界隔絕。西方人對中國歷史本所不知，而毛澤東對大陸民眾之殘暴鎮壓，西方人亦漠不關心。在西方人觀念中，一若自有毛政權出現，而中國大陸始臻安定。尤其自清算劉少奇、林彪以後，西方人認毛政權益臻穩固，各國政治元首，競以能親赴北平

② 編者按：此指發生於民國六十五年（一九七六）清明節之「天安門事件」。

一謁毛澤東獲瞻其顏色爲榮。美國尼克遜、福特兩總統，先後親履北平，謀求兩國關係之正常化。照國際慣例，兩國元首相互訪問，始是一種外交上之正常化；而美國則並不提出此要求。惟對臺灣問題，未能盡如毛政權所望，乃爲大陸與美國正常化之唯一障礙。此已十足證明美國人重視大陸毛政權之心情。一旦毛澤東死去，美國乃至整個西方人，羣認中國大陸從此將陷入大動亂之境。言外之意，不啻若謂毛政權二十七年來，中國大陸乃在安定中渡過。淺言之，此是西方人之無知。深言之，則東西雙方文化相異，此正是一鮮明之好例。

依中國人觀念，其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。不僅好人善政如是，壞人惡政亦然。毛澤東之死，毛政權在中國大陸所引起之種種大動亂，亦必暫時告一段落。秦始皇死了，不會緊接再來第二個秦始皇。毛澤東之死，將使大陸人民暫得一安定之喘息。此是中國人之傳統觀念。依西方人看法，毛澤東死，大動亂將迭起，並漫無止境。則試問此二十七年來，中國大陸已水深火熱，民不聊生，繼此又踵起大動亂，豈不使中國大陸將民無噍類，國亦不國？此豈大陸一般民心之所望？中國人傳統心理，喜安定，不喜動亂。中國政治，主要在重視人民心理，不重在爭權奪位。果依中國文化精神來推論國運，則此下將轉入安定期，而非繼續擴大其動亂。中國歷史之所以一線相傳，綿延達於四、五千年之久，則惟此一精神之默加主宰有以致之。

西方人之政治觀念，看重誰掌握此實際的權位。但中國人則更看重掌握此實際權位者之人格，即所謂其人之「流品」。苟其人流品卑下，而踞高位掌大權，則貽禍無可免。毛澤東罪大惡極，論其流品，尙不能與秦始皇爲伍。秦始皇在漢書古今人表中列第六等，桀、紂始列最下等。抑且毛澤東亦不能與桀、紂相比。此非知中國歷史，不能有此瞭解。而毛妻江青及其同夥，則屬一羣宵小，並不能認爲是政治人物。乃西方人稱之爲「激進派」，與其所謂「溫和派」者相提並論。則試問當毛澤東淸算劉少奇、林彪，爲共產黨自掘墳墓，而周恩來袖手旁觀，抑又隱爲之助；依中國人傳統觀念，此人亦即一宵小，豈得當「溫和派」之稱？中國人先論人品，然後考察其在政治上之實際措施。至於其所標榜之主義，則可不重視。西方人先論權位，又爲之分思想派別。若依西方觀點來論中國史，則秦檜亦可稱爲溫和派，岳飛則爲激進派。近代國人，崇重西方觀念，秦檜遂被認爲一大政治家，岳飛則視爲一軍閥。因此認周恩來爲一政治家者，亦大不乏人。此乃東西雙方之文化問題，固不得不細加分析也。

毛妻江青一夥，僅乃毛澤東之私徒屬，毛澤東死，此輩即遭整肅消散，乃極自然事；西方人乃認爲是大陸政治局面動亂之開始。江青等雖遭逮捕，其餘激進派勢必繼起鬪爭。此誠一種膚淺之揣測。中國人觀念，政治當論是非，不論權位。權位縱高，苟其非，則必敗，如毛澤東是也。

縱無權位，苟其是，則必起，此乃中國人對政治之傳統信念。故政治決非僅是一種權位鬪爭，而西方人則偏重權位鬪爭來作政治變動之衡量。若非中國社會已全部西方化，則此等對當前大陸政局演進之揣測將斷無是處，可不深論。

其次乃及於誰為毛澤東之繼承人問題。西方人仍重權位觀念，以為華國鋒資歷不夠，將不安其位，此下仍必有動亂。但中國人之傳統觀念則又不同。秦始皇之後，決不再來一秦始皇。「復立六國之後」，乃當時一種政治呼號。即項羽，其先世世為楚將，雖非六國後，亦尚近情。劉邦乃一泗水亭長，在當時政治上絕無地位，而得為漢高祖，創立漢代之新王朝。元末如朱元璋，係一小和尚出身，跟隨草寇隊伍而起，乃為明太祖，創立明代之新王朝。中國人憑於此等歷史經驗，揣測政治變動，決不從其原有之政治地位著眼。華國鋒乃一低級的小共產黨出身，所受普通教育並不多，只在毛澤東家鄉為毛澤東盡過力，經毛澤東之不次拔擢而有今日。論其身分遭遇和地位，正應歸入毛妻江青一夥。乃由其率先來逮捕江青。此僅是江青一夥之窩裏反，而受軍人與官僚反毛勢力之幕後支持與利用。苟非其後有驚人表現，亦終不得為此下新政權之一個正式領導人，於情於理，皆無可疑。惟主要仍在其人格流品上，不在其權位勢力上。此下大陸新政權之正式領導人，更可有一權位勢力遠不如華國鋒者出來擔任，此層亦不可不知。

二

抑且推論國運，當從大趨勢著眼。毛澤東主政二十七年，引起中國大陸自古未有之大動亂；毛澤東死，此下當轉入一安定期。此乃中國人心之共同想望，亦乃中國歷史之常見慣例。其爲期，或三年，或五年，毛政權餘波未息，不免有小翻覆、小頓挫，此等皆與推論國運無關。其實毛澤東之二十七年，在中國四、五千年來之全部歷史上，亦只是一小翻覆、小頓挫。此下演變，所必可知者，毛澤東終有鞭屍之一日。此下大陸有國慶典禮，將不再見馬、恩、列、史、毛之懸像。此下中國大陸之政治領導，將不再信奉毛澤東，認爲乃此下中國新歷史之創造人。此下中國大陸一切演進，仍將納入中國歷史大傳統，成爲自有中國歷史以來之一新頁。則「中華人民共和國」一稱號，亦必將被取消。一如洪憲稱帝，終亦寫入中華民國史，而成爲一小翻覆、小頓挫；二十七年之毛政權，亦復如是。若此下來一新政權，其爲殘暴鎭壓一如毛澤東，或更過之，而後中國大陸始獲安定，則掌握此政權者，亦決不甘心推尊毛澤東，奉爲「中華人民共和國」之創始人，而以自己屈居其下。如此則勢必再創一新國號，一如毛澤東般，自尊爲此下新歷史之創始

人，以與以前舊歷史割斷；則試問有此可能否？

西方人於此不悟，乃謂此刻有兩中國，或說一中國而有兩政府。不知毛政權既非民心所向，亦非中國歷史文化之傳統所在。縱其暫時形成一政權，近之如洪憲稱帝與張勳復辟，遠之如洪、楊之建立太平天國，其亡可立而待。當前毛澤東既死，江青一夥亦遭逮捕，此即毛政權不可再續之明白顯證。

西方人亦自知之，乃認此下大陸將形成一軍閥割據之局面。此亦仍在權位爭奪上看政治。而就中國人心言，就中國歷史傳統言，就中華民族之文化精神言，此一形勢亦將不可能。軍閥割據，乃清末民初一種暫有現象。此刻中華民國之新歷史，已經歷了六十五年之久。國民政府在大陸，早已完成其統一，毛政權亦因承此一形勢而仍得保持其統一。當前大陸國民心理，將不願再有新分裂。就現有經濟情況、交通情況言，亦不能再有新分裂。此刻大陸各地軍人在新政權未形成前意欲保留其原有地位之私心，不可謂無有。謂其有分疆割據，各自爲主，不願再有新的統一政權出現之野心，則斷所無有。此下符合大陸安定的一項政治體制，乃是與民休息，解放更重於統治。亦惟解放，乃是一項更要的統治。鬪爭與鎭壓，則是已傾覆的毛政權之老路線。西方人太看重毛政權，乃至誤認惟有鬪爭鎭壓，纔能使大陸安定。其實政府不反民衆，民衆即不反政府；

此即是安定。

「與民休息」之後，乃始能「與民更始」。其實解放與休息，即已是與民更始之第一步。在此與民休息之第一步過程中，不須有思想，不須有主義，不須有一切好高騖遠不切實際之空理論，以自分彼我。「民之所好好之，民之所惡惡之」，今日大陸民眾所惡，即是惡毛政權，即是惡毛澤東之憑於一種思想與主義來橫施鎭壓與鬬爭。此下大陸一切演變，除卻一條路線外，將盡是由動亂轉向安定的可能與應有之路線。如整肅江青一夥，即是自然的、應有的、可能的，不得目之爲動亂。其惟一可悲憂之一路線，則爲舉國重歸向於蘇聯。此即是毛政權憑思想與主義來鎭壓與鬬爭的老路線，已爲今天大陸全體民眾所深惡。只要反毛，決不會走上此路線。另一面，苟不明白反毛，亦不會走上此路線。只要大陸安定，蘇俄亦不敢輕於啟釁。美國人爲其自身著想，亦怕中國大陸重新倒向蘇聯，纔急求與大陸關係正常化；但此不啻是同情與扶植毛政權之鎭壓與鬬爭，來增強中國大陸之動亂。果如此，在大陸普遍反毛心理中，會重新衍生出一種反美心理，反而爲大陸倒向蘇聯開出一新可能。美國人政治意識之無深慮遠見，亦據此可見。

茲有一事，爲討論大陸此下演變所決當注意而亦爲人所絕少注意者，則爲大陸迄今尚留有絕大多數之高級知識分子之一事。余嘗約略估計，有七十、八十以上者，有五十、六十以上者。此

等人，都曾在毛澤東入踞北平前接受國民政府之高等教育，亦多接受國外留學教育者。因其備受毛政權之鎮壓鬪爭，自「百家爭鳴」後即默無聲息，然在其心坎深處，依然反共反毛者占絕大多數。此下一旦獲解放，必於大陸新政權有大影響。從中國歷史看，自秦以下列代政府，大體上可說全由知識分子所組成，故我特稱之爲「士人政府」。其他知識分子，固不全從事於政治，然而上通政府，下接民眾，常擁有領導全社會之責任。只有毛政權，始對知識分子濫施鎮壓。而江靑一夥之所謂「文革派」，其對知識分子之摧殘，暴酷尤甚。此又是毛政權對中國文化歷史一項絕無前例之大動亂。毛澤東亦自謂：彼之所爲，乃遠勝於秦始皇之焚書坑儒。此刻毛澤東已死，江靑被捕，此一動亂，應可有轉向。竊謂此下大陸政界，誰能對中國社會現有知識分子改採和平親善態度者，此人即具有領導此下新政權之資格。中國人常認爲政治不在爭權位，而在爭民心。能對知識分子採親善態度，此即中國人所謂之「謙恭下士」。執政者能謙恭下士，乃勝於其自所抱有之任何思想與任何主義。此乃中國人看法，亦是中國文化傳統一特有精神之所在。固不能推論大陸此下演變，乃絕無此可能。有此可能，則中華民國必然完整穩固，只是一中華民國；而自有一合民心、合於歷史文化傳統之一個嶄新的統一政府出現，而亦不在甚遠之將來也。依大陸論大陸當如此，更何況有一國民政府在臺、澎，可以爲此前景作有力之指導乎？

三

以上所陳，乃根據中國社會心理乃及歷史、文化三項，而專就政局演變一事，來推論大陸之前途。孫中山先生在其所講三民主義之「民族主義」一講中曾說：

歐洲所以駕乎中國之上，不是政治哲學，完全是物質文明。

又說：

歐洲科學發達，物質文明進步，不過是近來二百多年的事。

我們學歐洲，要學中國沒有的東西。中國沒有的東西是科學，不是政治哲學。至於講到政治哲學的眞諦，歐洲人還要求之於中國。

我此篇所陳，亦是根據中國自己所有的政治哲學來推論大陸此下之政局演變，竊自謂乃依附於中山先生之所說。

中山先生又說：

中國古時，有很好的政治哲學，像大學中所說「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」那一段話，把一個人從內發揚到外，由一個人的內部做起，推到平天下止；像這樣精微開展的理論，無論外國什麼政治哲學家，都沒有見出，沒有說出。我們祖宗，對於這些道德上的工夫，從前雖是做過，但自失了民族精神之後，這些智識的精神，當然也失去了。

可見中山先生之理論，實是汲源於其深所抱有的民族文化精神者。總統蔣公繼之，其言論思想，又汲源於中山先生，而於上引一段話，尤屬重要。我曾作蔣總統的哲學思想兩篇講演，對此已有具體說明，此處不再詳。而總統蔣公對當前國人莫大最要之啟示，則爲其「復興中華文化」之號召。即如上引中山先生一番話，乃至中山先生三民主義之全部主張，豈不即是復興中華文化一具體好例？但中山先生又說：

中國民族主義已經失去了幾百年。

回憶我在大陸時，歷任南北各大學教席，各大學教授、學生們接觸不少。許多教授，太看重了自己個人學術思想之自由，誤認中山先生三民主義乃爲一黨說話，而把來忽略了，不肯向裏深究。學生們則激於現實，羣呼「打倒帝國主義」，乃以美國爲首要敵人，於是誤倒向共產黨親蘇的一面去。所以中山先生雖說民族主義已失去，但實仍留存在中國人之心底深處，否則辛亥革命亦不易成功。毛政權之出兵北韓，只說是「抗美援朝」，不說是推行共產主義，是毛澤東亦自知他攫得政權之由來。其由「一面倒」而與蘇分裂，其勾搭美國謀取正常化，而口頭仍不斷叫呼「美帝」、「蘇帝」，其用意皆在此。所以要推論中國未來國運，此一根深柢固的民族主義之潛存默在，實不得不注意。

中山先生說民族主義已失去，乃指其時高層知識分子言，指其與滿清政權之妥協言，亦指民初「新文化運動」之一切崇洋思想言。毛政權高呼「打倒美國帝國主義」，而同時即淸算胡適思想，其用意亦在此。然而此種民族主義，乃是愚昧的，義和團的民族主義。而其潛存勢力，則究不可忽視。惟有總統蔣公「復興中華文化」一號召，尚未深染有黨派色彩，乃可爲此下中國大陸由迷反正一強有力之領導。此刻大陸，毛澤東既死，所謂共黨政權亦已名存實亡。此一號召，縱謂其不能在大陸興起，亦必能獲大陸之響應。而如美國與大陸關係正常化，儻仍抱持他們那一套觀

念，認爲經濟落後即是文化落後，民族落後；則恐將仍如二十七年前，重燃起大陸社會之反美心理，寧願自居爲無產階級，改走親蘇路線；則美國之所失，將遠過於其所得。此一層，亦美國人所深值反省者。

又總統蔣公所提示之「復興文化運動」一號召，世界其他民族，亦同所適用。惟有當前各民族，各依其民心所向，與其歷史文化之自己傳統，而各求發展，乃爲世界走向和平大同一坦途。若只從某一民族之觀念來領導其他民族，則終嫌不親切、不確實。如我們，自居爲在自由世界中，而認美國爲當今自由世界之領導人，其親美態度，不可謂不眞摰。但西方政治觀念，惟論利害，不分敵友。利於我，則敵可爲友；利所不在，則友誼亦淡失。中國政治觀念重道義，敵友之分，利害可以不計。美國人推論大陸情勢，似多悲觀傾向，然其重視大陸之心理固無變。果使大陸重來一毛政權而獲安定，無寧爲美國人所歡迎。在其自身內部，固重民主自由；而共產獨裁政權，亦不惜引與爲友。我們以自己文化傳統來推論美國，豈不同樣不親切、不確實？然而大陸八億人口，同樣是中國人，同樣是中國傳統，當此大動亂之後，物極必返，寧可推論其絕無轉向吾民族自己路線之可能？自余論之，總統蔣公「復興民族文化」一號召，可謂人同此心，心同此理，應可得我中國人絕大多數之同情。因此余所推論之中國大陸前途，乃轉覺有幾許樂觀心理之存

在。

余曾草再記火珠林占易卜國事一文，刊載於八月十四日之聯合報副刊。其時毛澤東尚未死。余所推論，與此文大旨相同。讀者儻再取重閱，或可更明於余撰此文之主旨所在。余自謂乃根據孫中山先生與總統蔣公之遺言，而對大陸前途抱樂觀，亦即是對中華民族前途抱樂觀。知我罪我，是在讀者。敬以此文爲總統蔣公九十冥誕作紀念。

（民國六十五年十月三十一日中國時報）

故總統蔣公逝世三周年追思

一

昔程明道語錄有云：

天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之、足之蹈之也。

又一條云：

百官萬務，金革百萬之衆，飲水曲肱，樂在其中。萬變皆在人，其實無一事。

竊謂前一條乃中國人明道窮理共所遵守之槩範，第二條則爲做人做事最高之理想。

古人云：「執其兩端，用其中於民。」凡天地間一切事物現象，必有本末始終、表裏精粗相反之兩端；把握到此兩端，乃始把握到此事物之全體。在實際事物上運用此全體中恰切適當之一點，乃所謂「中」；只顧一端並非中。在此兩端間各截一半之「中」，此乃「子莫之執中」，非「執兩用中」之「中」。

自程、朱以下，四書首大學，成爲八百年來中國人人人必讀之第一書。大學首三綱領，「明明德」是在裏面，他人看不到的，己所獨知的工夫，乃所謂「大本」。「親民」乃是表面的，與人共見的，是粗、是末，是「達道」。隨時、隨地、隨事、隨物運用得中，是「至善」所當「止」。

再以八條目言，「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」是表面的達道，是其粗與末；「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」是其裏面的大本，是精、是本。再細言之，「修身」、「齊家」較在裏，是精、是本；「治國」、「平天下」較在表面，是粗、是末。而「誠意」、「正

心」較在裏，較精、較是本；「格物」、「致知」較在表面，較是粗、較是末。然則此八條目前四項，是由表達裏，由末歸本；後四項是由裏達表，由本歸末。必如此循環反復，表裏並修，精粗兼盡，始是「執兩用中」之道。故大學一書，即具體說明了中庸之道。此道必有本，而本必先於末。其「達道」所被之廣狹，必自其「大本」所立之深淺。其事功雖擴大至於「治國、平天下」，其工夫卻只建本於「格、致、誠、正」自我內心用力，有非他人所能見者。此乃中國傳統文化一致相承之大理論、大信念，而尤為儒家思想最要之理論所在。故「達道」必建基於「大本」，而此「本」由中國人傳統觀念中，尤其是儒家，乃所謂「天命之性」。性命出於自然，循此自然，天人合一，其表面的事功雖極廣大，而內裏之所本則極精微。明道所謂之「無一事」，即此大本所在。蓋執兩用中，一本天理之自然，無小己私意存在運用之餘地也。故又曰「至德要道」，也稱「天德王道」。此即道之兩端，也即道之全體。故中庸主義即涵有自然主義與道德主義之兩面。

道家尚自然，儒家重道德，因此儒、道兩家思想才為中國文化之主幹。道家尚自然，故主「道」先於「德」，老子所謂「失道而後德」是也；儒家尚道德，故主「道」本於「德」，孔子所謂「志道、據德」是也。道家所主，似偏於一端，莊子所謂「惟蟲能蟲，惟蟲能天」。儒家重道德，孟子所謂「盡心知性，盡性知天」。而濂溪太極圖於「太極」之外，復有「人極」。橫渠謂

「爲天地立心，爲生民立命」。故惟儒家能人、天兼盡，尤近執兩用中之意。故儒家思想尤爲中國文化傳統主幹中之主幹焉。

二

余所接觸當世人物，惟故總統蔣公乃庶識此工夫，達此境界。其一生事業，自追隨孫先生黃埔建軍，北伐統一，抗日保國，以至於來臺建立反共復興基地，其一生精力盡瘁於此，然皆與人以共見；而其「格、致、誠、正」裏面一番精的工夫，則固非能與人共見者。庸陋如余，幸獲屢次晉接，雖愚昧不足以窺高深之萬一，然舉所知以告國人，亦余之責。今逢蔣公逝世三周年，追憶往迹，庶以竭愚陋之一端。

余獲見蔣公乃在距今三十六年前。其前一年，民國三十年，余應召赴青木關教育部開會。嗣蔣公電話召余，而余已返成都。教育部以蔣公電話函告，余復函教育部代達。大意申述蔣公膺艱鉅於一身，似不宜分心他務；而或以多見如余迂拙之輩，而減損其求賢若渴之用心，則余所負罪疚更深更大；因此婉辭不赴召。翌年，民三十一，蔣公來成都，某日下午，蒙召見於某會堂。同

時應召者逾一百人。蔣公依名單逐一呼喚，各有垂詢，歷兩句半鐘有餘而畢。其翌晨，又蒙召見於陸軍官校。余依時約九時半赴官校，蔣公已於九時起分別召見，候室中尚坐二十人左右。余最後，於十一時過應召。蔣公首詢及明遺民學術思想，先似提及山西傅青主，殆蔣公最近讀書所及；遂依次乃至亭林、梨洲諸人。隨留午餐。余見一椅，疑蔣公座，乃坐其側面一椅。蔣公堅邀余易坐，余堅辭不敢。在旁從侍者告余，且聽蔣公命，乃即移其桌上之碗筷。余乃確知此座為蔣公設，勉就坐。如此禮遇，在古籍中亦少見，使余畢生難忘。餐畢復談。余興辭，蔣公親送至門。是為余獲見蔣公之初次。

翌年，蒙召至復興關講學，又獲在府邸夜宴。蔣公使人告余，願余留復興關。儻心在教讀，中央大學、政治大學可擇一任教；或兼兩校，有車往返，不甚勞。復興關有最高軍事會議，盼余出席；其他實際事務，悉可不任。余自念無此學養，留復興關恐荒素業，遂復婉辭。翌年，又召赴復興關。是為余第二、三次獲晉見。

民三十八年，余避赤禍至香港。翌年來臺北，蔣公召見於士林官邸。是時，適逢共黨伍修權去聯合國，蔣公在總統府開會，屢次電話返官邸，云稍待即返。但待蔣公返後，同桌進餐，所語無一及於伍修權出席聯合國事；惟對余辦新亞書院事詳加垂詢。而余特留記憶中者，席上所餐乃

配給米。此惟在經國先生府亦同受此米而已。

此後每返臺，必獲晉謁，或賜茶或賜飯，必晏語經時。余以一布衣，而蔣公待之如布衣交，明道所謂「金革百萬之中，飲水曲肱如無事」，余惟於蔣公見之。

三

蔣公勤治學、庸，有科學的學庸一書，蒙以其稿見示，又隨有更定。最後有「復興文化」之號召，舉「倫理、民主、科學」三端，又曰「復興非復古」。疑者或以「倫理」為中國傳統文化所重，「民主」與「科學」乃傳自近代西方。或有疑文化復興非復古，但豈能以廢古為復興？此非深會於古人執兩用中之義，殆不易窺其用意之深也。

今蔣公逝世已三週年，愚昧自恨學無所成，常期黽勉，庶以副蔣公知遇之萬一。而不幸最近雙目迷矇，不能見字，此文乃口述，由內人筆錄。惶慚無以盡意，但自信所窺或稍精於往日，或足以供當前國人之悼念，於後世之崇仰有可作一番千慮一得之參考材料，則不勝私幸之至矣。

中華民國六十七年三月錢穆敬撰

（本文作於民國六十七年三月）

蔣故總統與中華民國

——蔣故總統之政治事業

一

政治乃眾人之事，亦是一長時間事。要之，政治決非個人之一時事。換言之，政治乃公，非私。任何一私人不能自逃於公之外，故不論其在朝與野，仕與不仕，皆亦參與了政治，決不能離政治而爲人。而有人則終身從事政治，但其個人之成功失敗，亦與其所事之政治事業之成功失敗有相關而非一致。此一層，亦不當不辨。

二

試以史事爲例說之。如堯舉舜，使攝政，又讓位，此是堯之成功。但在當時之政治事業，則未見有成功。舜舉禹，使攝政，又讓位，此是舜之成功。但其時之政治事業，仍未成功。直待夏代肇建，封建諸侯之上面，有一統一王朝之確立，此始爲當時中國歷史上政治事業一大成功。但此一成功，乃積堯、舜、禹三人之禪位相繼，而始有成。

此下西周興起，先有周文王「三分天下有其二，以服事殷」。武王繼之，伐紂，王天下。周公又繼之，相成王，攝政，東征武庚、管、蔡，再事封建，而西周祚始定。則亦積文、武、周公父子三人之相繼而完成。

中國古代封建王朝之統一，始於唐、虞，下逮於周。此一封建王朝之統一局面，幾歷兩千年。此爲中國政治史上之第一大成功。

下逮秦始皇統一，易封建爲郡縣，在一統一王朝之下，不復有封建諸侯，此爲中國政治史上一大變。但就秦始皇個人論，則其失敗猶大於成功。漢高祖起而代之，以平民爲天子，又欲復興

封建，「非劉氏不得王，非有功不得侯」，轉較秦始皇之廢封建，其政治意識顯為後退。直待其曾孫武帝起，封建之制不復行。而公孫弘以一東海牧豕人為相封侯，此下士人政府始確立。中國歷史上只一統一王朝，不復有封建貴族。郡縣之上，有一中央政府，一切行政事務統由士人掌握。此一制度上之大轉變，乃經秦始皇、漢高祖至於漢武帝，長時期之曲折而完成。而從此以下，歷兩千年不能變。即蒙古、滿洲入侵，異族當朝，然此制度則大體仍未變。此為中國政治史上第二度之新局面。

孫中山先辛亥革命，創興中華民國，秦、漢以來郡縣政治上之統一王朝，遂告終止。此又為中國政治史上第三大轉變。然自民國創興，政治上應興、應革之事，何啻千端萬緒？此皆有待於此下長時期之演進，而豈一人一手之烈所能完成其使命？故孫中山先生在南京為臨時大總統，未滿百日，即讓位於袁世凱出任中華民國之正式第一任總統。何者？滿清王朝既退位，革命之第一任務已達成。功成身退，可免戰爭再起，使斯民陷於塗炭。故中山先生繼湯、武革命之後，即繼之以堯、舜之禪讓。此種政治風格，則惟中國人有之。而孫中山先生之偉大，亦於此可見矣。

三

乃不期袁世凱帝制自爲，其身雖死，而軍閥餘孽滔滔不絕。中山先生不得已，南下至廣州，創設臨時政府。基礎稍定，即親身北上，求與段祺瑞、張作霖言和，只求中華民國得完成統一。則中國事由中國人羣策羣力爲之，又何必殺人盈野，求決勝於疆場？故中山先生臨終，猶言欲以和平救中國，而「革命尚未成功，同志尚須努力」也。然則就建立中華民國一政治事業言，中山先生僅可謂肇其端，非可謂其有成功，亦甚顯然矣。

蔣故總統繼中山先生而起。其在廣州黃埔建軍，爲革命奠定一武力基礎，是爲其第一大成功。率師北伐，中國終於統一，是爲其第二大成功。八年對日抗戰，中國免淪爲日本殖民地，是爲其第三大成功。政府遷來臺灣，終於建立了一復興基地，是爲其第四大成功。故中山先生之任用蔣故總統，亦爲中山先生成功之一事。果使無蔣故總統繼起，則中山先生之創建民國，豈不僅有其先，而卒於一敗塗地乎？然而蔣故總統終亦齎志以歿，復興基地尚在，而復興大業蔣故總統亦未能目睹；則蔣故總統在其政治事業上之成就，較之中山先生，豈不先後一轍，亦復無大相殊乎？

但孫、蔣兩公之在中國政治史上，終將有其大成就。惟其成就不在當身，而必在其後起者。中國人言「創業」，則必兼言「垂統」。苟非有「統」可垂，即亦無「業」可成。即如孔子，亦何嘗不有意於政治？故曰：「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公。」又曰：「如有用我者，吾其爲東周乎？」孔子亦曾出仕爲魯司寇，其在政治上可謂無成就。及其晚年，乃曰：「道之不行，我知之矣。」則孔子亦自知其在政治上乃無成就。孔子之所貢獻於後世者，轉在文化事業上，不在政治事業上。

今當鄭重申言者，文化事業更大於政治事業。政治事業只占文化事業中之一部分，不能違離文化大統而自有其成就。而文化事業則更非一人一時之事。孔子亦有待於後之繼起。其及門弟子，如曾子之在魯，子夏之在魏，及其三傳、四傳以下，如子思、孟子之後起，苟非不斷有人繼孔子而起，孔子當身亦復何成？

四

故文化與政治，皆屬大公之事，皆就衆人、長時期言，非各人之私事。心不在公，即於事無

關，更何成敗之足言？

若果人各爲私，各業可以各別分開，則就中國近代政治論，毛澤東之成就乃遠大於孫、蔣二公將不知超越了幾何倍！毛澤東一人掌中國全部大權，爲時三十年，誰何人得與相比？然毛澤東亦不自認爲此大業乃由彼一人成之。彼亦必自言，彼之所承，亦自有其傳統。故彼必先舉馬、恩、列、史而始及其自身。毛澤東果不繼馬、恩、列、史而起，則當謂其繼黃巢、張獻忠、李自成而起。此豈毛澤東所甘心？故政治必承文化而起，而政治與文化又必先有所承，毛澤東亦無可否認。

中國文化傳統已歷四、五千年，此乃立國命脈，民族生命之大血統所流注貫徹，會合中國人四、五千年之共同精神，以共創此大業。此不僅中國爲然，全世界各國、各民族無不然，各有傳統。即如每一人之私生命，亦何莫不然？絕不聞一人之私生命，可以橫切中斷，以旁接於他人之生命，而猶得成爲一生命者。私人如此，國家民族尤然。任何一國家、一民族，亦各有其生命大傳統。血脈貫注，精神流暢，則其生命存；血脈不貫注，精神不流暢，斯其生命必臻疾病死亡之境，而無可挽救。

一國家、一民族之成立而存在，又豈一空洞之名號而已？中華民國之創建，則明承其民族文

化之大傳統而來。故中山先生以一身而兼「革命」與「禪讓」之兩德，試問並世各民族誰復有此崇高之人物？其爲三民主義，最先即爲民族主義，而直從堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子以來，亦明其精神命脈之有所在矣。中山先生又常書禮運篇「天下爲公」四字。主政乃爲公，非爲私；率先民眾，使人人爲公，而後達於世界大同而天下平。此乃中國文化所特有之政治理想，與西方人言政治不同。蔣故總統亦惟一遵中山先生之大義，乃始有蔣公之成就，此即中山先生之成就也。蔣故總統治軍行己極尊曾滌生，抗戰間，艱鉅叢脞集於一身，乃得間即治理學家言。晚歲尤於學、庸有新得。而更要者，在其提示「復興文化運動」之一口號。其參預中華民國之創建精神，主要即在此。

乃國人近年來，崇洋心理一時成習，必以中山先生之革命，謂乃模倣美國之華盛頓。儻華盛頓亦如中山先生霑染了中國文化，則可以反抗當時英政府之非法暴稅，而不當即脫離其祖國而獨立，創出美國。又以三民主義比之美總統林肯「民有、民治、民享」之說。此又見雙方政治理想之大不同。政治乃爲公眾而有之一大事業，當率先民眾，導其正路。孔子曰：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」故政事必選賢與能，始能勝任而愉快；豈如一物，爲人人所共有乎？又豈如一物之舉措，爲人人所盡能乎？共享之論亦非中國傳統所有。孟子曰：「勞力者食人，勞心者

食於人。」政治乃勞心之事，又犧牲其一己之心力以務於公，豈暇並耕？則食於人固宜。西方乃一商業社會，認爲政府乃賴租稅生存，故民主選政首以納稅額定選舉權。而中國「四民社會」則商居其末，故選舉考試商人皆不得預。亦因商人之爲私不爲公，故乃設此限耳。必謂中國傳統政治無是處，則何以有此廣土眾民，得爲全世界一絕無僅有之一民族國家，而綿延達於四千年之久？必謂中國人絕無創造一套合理想的政治之能力，則中華民國之創建，亦空洞一名詞而止，其事不得久，亦不煩深論。

惟其崇洋心理之作祟，故中山先生模倣美國可以創一國，毛澤東模倣馬、恩、列、史，又何不能另創一國？抑且毛澤東以「打倒英、美帝國」爲號召，而中華民國乃模倣英、美而創立，則國名當改，亦無疑義。此非毛澤東一人之意，乃當時中國人崇洋心理之共同作祟。既可崇美，自亦可以崇蘇。兩者之間，寧不有國人自由選擇之權？惟其崇美有不滿，乃轉而崇蘇，此亦「求變求新」。崇美則有中華民國，近改而崇蘇，則有「中華人民共和國」。此一時，彼一時，改名易號復何不可？乃不知世變多端，吾國家民族之壽命又豈能長隨以俱變！先有華盛頓、林肯，後有馬、恩、列、史，繼自今，又焉知不再有誰何人出以領導此一世之風運？則馬、恩、列、史之「中華人民共和國」，豈不又將追隨以變？則吾國家民族之前途，又終將依何爲歸宿？

五

吾國人之近代心理，乃長有兩種分裂現象之存在。一則對吾國家民族歷史文化傳統，知尊知信。縱當危急存亡之秋，仍必探本於國族大統，以求自救自強之精神淵源所在。雖亦斟酌世變，廣尋出路；而國族大本，則自尊自信，終堅守而無變。此一也。又其一，則對自己國家民族之歷史大本、文化大統，已不尊不信，惟加蔑棄。認爲自救之道，惟有改其途轍，遵從他人。民初「新文化運動」，乃主「全盤西化」，並有主張「廢止漢字」者。馬、恩、列、史則其一支一流而已。崇美、崇蘇，雖亦爭端迭起，然捨己從人，則同一歸宿，無大殊也。此爲又一心理。惟二者分裂並在，而後一心理則終於後來居上，有遞漲增高之勢。民國七十年來之種種爭衡，胥可以此說之。惟愛國家，愛民族，則爲此兩種心理之同一根源。此爲情感問題。如何愛？如何救？此乃爲知識問題。此乃分裂之所由。中山先生發爲「知難行易」論，在中山先生之意，則雖一時相從革命以共赴創建民國之大業者，亦未必盡知中山先生之所知。其在廣州，陳炯明即主張「聯省自治」，則主崇美。中山先生亦主「聯俄容共」，而陳獨秀輩則主崇蘇。國民革命軍北伐，而有

寧、漢分裂。蔣故總統則爲一心追隨中山先生之一人，及其遷都來臺，國勢阢隉愈甚，而提出其「復興文化運動」之口號。則孫、蔣兩公之心，豈不據此而可知乎？

余去年在港，曾面詢一逃亡來港之紅衛兵：「君等當年所爲，亦曾於心覺有不安否？」彼答：「在當時，此心亦感不安。但爲救國家、救民族，惟此一途，乃忍心爲之。今而始悟其不然。」則在當年大批紅衛兵之「文化大革命」，豈不亦出於愛國家、愛民族之一心乎？惟知識所限，乃有此喪心病狂之一幕。然則中山先生當時所欲教國人以「知難」者，究爲何等之「知」，寧不當加以深思乎！

竊謂欲知華盛頓、林肯，欲知馬、恩、列、史，其事或尚易；欲知中山先生所謂「知難」之「知」，其事或尚難。蔣故總統以「復興文化」教國人，中山先生「知難」之「知」，其亦待此而知乎？此又今日吾國人所值深思詳辨之問題也。儻此問題不解決，一旦反共復國，千頭萬緒，正復大有事在。豈一捨馬、恩、列、史，再轉而向華盛頓、林肯，種種問題即迎刃而解乎？

然則中華民國之復國，其事尚易；而復國以後，如何善繼孫、蔣二公之志，如何善述孫、蔣二公之事，艱鉅不更甚乎？故以孫、蔣兩公之當身事業言，其成功亦皆有限；惟以孫、蔣兩公生平志節欲爲吾國家民族繼志述事言，則吾國家民族一日尚存，孫、蔣兩公亦必相隨以不朽

矣。

今值蔣故總統逝世五週年紀念，謹陳愚陋之所窺，以告於國人。然乎？否乎？則非愚陋之所敢自知矣。亦惟吾國人諒其一心之愚而恕之。

（民國六十九年四月二日中央日報）

〔附〕　致中央日報函

記者先生大鑒：我在本年四月蔣故總統逝世五週年紀念日蒙貴報函邀撰文。該文刊出後不久，即有一友在政府服務的，前來告我，謂：「連聽人說，先生在該文中，認爲毛澤東事業成功大過了孫、蔣二公。我因事忙，未讀此文；檢出一讀，乃知先生意並不這樣說。」我當時聽了，只一笑置之，事後並忘了。直到最近，在某一宴會上，有一執掌文教之政府高官，向同席又提起我此文說：「錢某謂毛澤東事業成功大於孫、蔣二公。」問同席人意見。有人說：「未讀過。」有人說：「匆匆一讀，已不再記憶了。」那位高官又說：「立法院、監察院有人要提出彈劾，向貴報質詢。」同席有一報館編輯言：「此文還有上文的。」有人把話題扯開，此事便告終止。席散，同席一人告另一人：「你須將今日席間話，去告知錢某。」此人遂特地來告我。我想，我一人犯過犯罪，輕；而社會流傳說我說毛澤東事業成功大過孫、蔣二公，這不僅對孫、蔣二公有謗傷，並對世道人心、國家民族反共復國當前一大事業上，不得謂可絕無絲毫之影響。我應對此文負責，有一交代。或某先生席散囑人前來轉告，即具此意。我又不知貴報刊載此文，是否有過外來

轇轕？我今向貴報作此函，請貴報能公開刊出，亦是我對貴報有了一交代，可使我心稍安。

今我不再檢查當日原文，只記得說毛澤東事業成功大過孫、蔣二公，在原文中是確有此語的。但只截取此一語來讀，是如此。通讀全篇上下文，我的作意則決不如此。我此文之作意，只在分別說明「事業成功」這句話，中國古人意見和現代人意見有大不同。這是有關中國文化一大題目。我積存此意，早在數十年之前，我今不妨再作闡明。至有和我前一篇原文重複處，則我此函未檢原文，亦請原諒。

我認爲中國古人言「事業」，乃指社會大羣言，不指個人小我言。此種事業，亦必經時代緜延，不能即身而止的。今日國人都看事業是個人小我的，可以及身而止，那就和中國古人意見有大不同。試舉例言之。

三千年前，周武王興兵伐紂，伯夷、叔齊扣馬而諫。周武王不之罪，而釋之。周武王開周祚達八百年之久，可謂事業成功。伯夷、叔齊恥食周粟，餓死首陽之山，可謂有「事」無「業」，更復何「功」可言？但孔子稱伯夷「古之賢人」，又說其「求仁得仁」。孟子則尊伯夷爲孔子前「三聖人」之一。司馬遷作史記，伯夷爲七十列傳之第一篇。唐代韓愈特爲伯夷頌，稱揚其爲「特立獨行，窮天地亙萬世而不顧」之一人。三千年來之中國人，同尊周武王與伯夷，而伯夷地位

似乎尤在周武王之上。可知伯夷、叔齊還是有事業成功。只不成在其當身，惟賴此後三千年，不斷有人繼志承業，加以宣揚，乃始有此成就。若論當時，則二人惟自成一死而已，亦寧有「事業」與「成功」兩觀念存其心中乎？

次論孔子。則孔子已自言之曰：「道之不行，已知之矣。」是孔子已自認於世無成。又說：「聖則吾不能。」則亦自認於己無成。孔子終身只自認爲好學。故說：「學而時習之。」又稱：「學不厭。」既終身在學之中，自亦希望能以所學告人。故於「學而時習之」之下，即繼說「有朋自遠方來」；又於「學不厭」之下，即繼稱「教不倦」。然既終身在學，又豈能希望他人之盡知其所學？故於「有朋自遠方來」之下，又繼之以「人不知而不慍」。當時孔子門下，惟顏淵一人，孔子最爲稱賞，同門亦羣加推敬；然顏淵自認：「既竭吾才，如有所立卓爾，雖欲從之，末由也已。」是顏淵亦自言對孔子所學未能盡知。而竟先孔子死了。故孔子自傷曰：「天喪予！天喪予！」但孔子身後，尚不斷有子貢、有子、曾子、子夏、子游輩，繼續宣揚師道；又有子思、孟子、荀子繼之；又有西漢以下董仲舒諸人繼之。直到近代，孔子終成爲中國之「至聖先師」。孔子在中國文化傳統上之大成功，則亦惟其身後之有人共同完成之，非可謂全是孔子之事業與孔子之成功。

至於孔子之自言其學，則曰：「述而不作，信而好古。」亦求爲前人繼志承業，不如今人競求自創作、自表現，蔑棄前人於不顧。若必謂孔子亦是一開新，則是在復古中得開新，非於蔑古中求開新。今欲蔑棄舊中國，開創一新中國，恐亦爲五千年來列祖列宗舊中國人所不喜。則此一開新，恐是一薄情。薄情則終不爲中國人所喜。唐韓愈在中國歷史上，亦可謂文學革命一大人物。然其標張，則曰復古，不曰開新。當時亦僅有三數人相從。直待宋代歐陽修起，韓愈所倡古文始大行其道。然今人則絕不再理會。今人所謂新文學，實是崇效西方；在西方則仍爲舊文學。然如孔子，如韓愈，今既繼起無人，又豈能謂之是成功？

次及諸葛亮。其上蜀後主出師表，自言「鞠躬盡瘁，死而後已」，並不明言出師有成功。亦可謂諸葛亮心中已知其出師之無成矣。逮其六出祁山，病死五丈原，而蜀亦隨亡。則其時成功者，乃曹操、司馬懿；而諸葛亮則終爲一失敗人物。但後世中國人，又另作評論，謂操、懿乃中國歷史上之罪人，而諸葛亮則爲中國歷史上一完人。則又誰爲失敗？而誰爲成功乎？

最次論到岳飛。判死罪於風波亭上，又何得謂事業成功？岳飛當身，顯是一失敗；而成功則屬秦檜。但岳飛身後，西湖上有岳王墓，而秦檜夫婦則塑像長跪墓前。此爲秦檜之成功，抑岳飛之成功乎？直到最近，聞大陸共黨亦仍在重修岳王墓，秦檜夫婦塑像亦仍跪墓前。此見中國文化

傳統之深厚，非一時一人之所成，亦非一時一人所能破敗之，使不再有存在。

我之原文，只在抒述此意，而以孫、蔣二公作證。孫公只爲中華民國之臨時大總統不過百日之久，即讓位於袁世凱。孫先生只謂排滿革命已完成，民國已創建，功成不居，而以讓位使南北不陷於兵禍。又豈得以此後洪憲稱帝歸罪於孫先生？而孫先生退居滬上，精思密慮，始成其三民主義。其在民國此後之貢獻，亦可謂更大於其辛亥之革命。逮其在廣州北上，與段祺瑞、張作霖謀和，而病死醫院中，亦可謂其事業之終未成功。幸有蔣先生繼志承業。然亦老死臺灣，終亦不可謂成功。而毛澤東竊踞大陸三十年，若果以世俗人心眼，以個人小己一切作爲即認爲是事業，又謂可以即身成功；則毛澤東之事業成功，豈不大於孫、蔣二公乎？其實我作此文，毛澤東早已死，大陸共黨已一切在變，其勢亟亟，不可終日；我縱愚昧無知，亦不致稱毛澤東爲成功，並謂其成功之大於孫、蔣二公。

今日則大家羨慕西化，每以個人主義自求當身之事業成功。其實毛澤東亦即在此風氣中養成。今日大陸共黨已不求蘇維埃化，又改而轉求美化。如此演變，一切成功，皆若中國人之失敗。平生積念如此，故謹願於孫先生所主張之「民族主義」及蔣先生晚年所提倡之「中國文化復興運動」盡其棉薄，有所追隨。此函僅亦藉機自伸己意，非欲爲前文辯護。至於其是非，則仍待

國人定論。民國創建，此下當億兆斯年，非孫、蔣二公所能完成其事業；孤陋如我，則又何言？

儻貴報肯將此函賜予公開刊載，則不勝感激之至。專此順頌

公祺

錢穆鞠躬十二月十五日

（此函作於民國六十九年十二月十五日，寄中央日報，未獲刊載發表。）

先總統蔣公逝世七週年紀念辭

一

孔子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？」今人或問：美國爲阿富汗，爲波蘭，呼籲至矣，何以不行於蘇維埃？此仍當反己求之。蘇維埃乃美國之敵，而以色列則美國之友。美國何不向以色列爲巴勒斯坦人呼籲？呼而不應，美國當減削或中止其對以色列之軍援，始見美國對「人權」觀念之忠信。今美國不施之其友以色列，獨施之其敵蘇維埃，則蘇維埃之反應必曰：此乃美國與我爲敵，故作此等辭。則其拒不受亦固宜。

再如中國，臺灣乃美國之友，大陸爲美國之敵。果論人權，大陸十億人口，受共黨壓迫，較

之阿富汗、波蘭豈不更甚？乃美國求與大陸建交，寧與臺灣斷絕國際關係；尤爲其對人權一觀念之不忠不信無誠意之明證。

更進一層言，古巴近在美南，不啻美國之毗鄰。古巴赤化，其流民之逃入美境者何限？何以美國人毫不動心，而其對阿富汗、對波蘭則如此忠誠？則其不見信於蘇維埃，又固宜矣。今試問：美國人何以獨對阿富汗人、波蘭人具有如此忠信之熱忱？則恐美國人亦將無辭以答。

二

孟子言：「天下定於一。」或問：「孰能一之？」孟子曰：「不嗜殺人者能一之。」依據中國人觀念，惟人心能相通。一人之心，可通於天下人之心。當前世界已達四十億以上之人口，同爲斯人，即同具此「心」。亦惟心與心乃可相通。而今全世界人則多不反求之心，而轉求之心外之「物」。曰富曰強，乃爲今日全世界人共同追求之兩大目標。此亦人心相通。惟在此兩目標上，則必有爭。今則大國與大國爭，小國與小國爭，甚至小國亦與大國爭。爭之最後，則不爭富而爭強。核子武器遂爲當前美、蘇相爭最後一倚仗。

然則核子戰爭而勝，遂能一天下乎？依孟子之言，則決不能。然則孟子所言，又果可信乎？則請以西方歷史爲證。耶穌生爲一猶太人，當時之猶太人又豈能與羅馬人爭？耶穌乃曰：「上帝之事由我管，凱撒事凱撒管。」然耶穌既能管上帝事，上帝豈不能管凱撒事？耶穌之言，亦見其無奈而發矣。然凱撒則終管到耶穌，釘死之於十字架。惟此後耶穌教廷終建於羅馬城中，而羅馬帝國則終成爲西方歷史上一名詞，至今不再存。能殺人者，乃凱撒，非耶穌。則孟子所言，亦在西方歷史上有其證驗矣。證驗爲何？曰；嗜殺人者不能一天下。

最近數十年內，在歐洲形成了兩次世界大戰。英、法兩戰皆勝，至今亦弱，莫能振，由美、蘇起而代之。然則第三次世界大戰之後果，亦可從前兩次大戰想像知之。孟子之言之非爲不可信，亦由此見矣。蘇維埃姑不論，試問美國在當前局勢下，將何以自處？惜西方無孔、孟，無以爲之謀。然亦有耶穌，其決不贊成核子戰爭可知。既不贊成核子戰爭，又何必一意要加強核子武器之裝備？美國人多信耶穌教，不知對此何以自解？

今世界親受原子彈之殘殺者，惟日本。今日日本人不僅言及核子武器而心悸，即其他武器亦加厭惡。乃尊富之心則出人頭地。今日惟日本不務國防，而一意增富，居然已爲當前全世界第一首富之國。然當問：不強又何以自保？則賴美國。乃又反對美國之加強核武裝備。則美國又何能

常保日本之富及其安全？厭懼核武裝備，不僅日本爲然，即西歐諸邦亦莫不然，甚至美國亦然。但非有忠信心，爲大公久遠謀；只以畏怯心，爲一己之私之短暫謀。而其與蘇維埃相敵對之心則終無變。則試問：蘇維埃果繼此長以核武相威脅，此下諸邦人心又將何以應？人人盡顧目前，而目前則轉瞬即逝。今日全世界人類幾無一信念可以自保其將來，而惟相爭不已，此誠一大可悼歎之事也。

三

近百年來，吾國人競慕西化，而百年無寧日。孫中山先生既齎志以歿，先總統蔣公繼之，先則北伐，次則抗日，最後則遷來臺灣堅持反共，亦可謂畢生無寧日，而今亦齎志歿矣。頃遇其逝世七周年紀念，青年戰士報屢來電話，邀余爲文。余念先總統蔣公畢生作爲，今亦事過境遷，而常有兩事留憶心中不能忘：一爲其在對日抗戰前，曾發起一次「新生活運動」；一爲其來臺後，又曾發起「文化復興運動」。尚憶在民國四十年，余曾奉派首次赴日本。其時美軍初撤，日本方重獲自由。某君忘其名，爲在中、日戰爭時日本政府一名臣。在某一盛會中，邀余偕坐，對談盈一

小時。彼詳詢余往年蔣公新生活運動之經過與實情。彼又慨言當時日本國情，謂：「謀日本復興，亦惟有效法貴國蔣總統來作一次新生活運動。惟貴國此項運動乃由全國政治領袖發起，鄙國當前則惟有由在野私人來發起。」彼有意於此。不意數年後，某君即逝世。而此一番談話，則長留余之記憶中，不能忘。今日吾國人則於先總統蔣公往年所發起之新生活運動，亦已淡置不問。

至其來臺後所提倡之「文化復興運動」，則實繼承中山先生之三民主義之第一項「民族主義」。「民權」、「民生」則皆依「民族」來。而「民族」之主要內容，則爲「文化」。非有此文化，何來成有此民族？但今所當復興者，究屬文化中之何幾項？又當取何途徑來復興？則今國人亦尚似無定見可共遵循。抑且文化之最具體者，正在生活上。先總統蔣公前後所提倡曰「新生活」，曰「文化復興」，兩者間究有何等關係？則今國人似已少問及此。

余今所提孔子「忠信」一條，似爲中國人講究生活一最主要之項目。今吾國人日誦國歌，亦有「必信必忠」之語。余所提孟子「不嗜殺人者能一天下」一條，又似爲中國文化理想最後、最高一項目。國歌中亦有「以進大同」語。而今日全世界情況如此，吾國家處境又如此，則試問不忠不信，又豈是中國當有之生活？而修武裝，能殺人，又豈是中國傳統立國之大道？但必忠必信，而惟以和平不殺人爲修身、治國之大計，則又何以處當前之大勢？此中誠有極多問題，亟待

商討。適逢先總統蔣公逝世之七周年，不禁率爾提出，竊願吾國人繼有大知大勇者出，上承孔、孟，近守中山先生及先總統蔣公之遺志、遺訓，揭示於吾國人之前；使吾國人知所追隨，以共維吾民族五千年相傳之文化，而共得一當前日常可遵循之新生活，以共渡此難關，而獲睹一光明之前途。此非吾國人所日夜禱祝以企求之所在乎？敬以此爲先總統蔣公逝世七周年之紀念辭。

中華民國七十一年四月五日錢穆敬撰

（民國七十一年四月五日青年戰士報）

先總統蔣公九六誕辰獻辭

一

一國家、一民族之長期生命，及其歷史上之盛衰興亡，治亂安危，一切演變，則胥視兩大要項以定：一曰文化傳統，又一曰社會情況與風氣。近百年來，西化東漸，吾國家民族禍害相尋，迄無寧日，而每下愈況，亦惟此是視。

姑據一例言之。如國人競謂中國傳統政治乃屬「帝王專制」。此一語，在革命排滿時作宣傳，亦一時之方便；若論歷史眞象，則絕不然。近代國人誤解史實，輕蔑傳統，其爲禍之烈，乃有不可勝言者。首之，如袁世凱洪憲稱帝，身敗名裂，貽害國家，更深且鉅。亦以誤信帝王專制

乃中國歷史傳統，依循自易，既於己有利，亦於國無害，更何忌憚而不爲？更甚者，則爲毛澤東大膽自比秦始皇。其紅衛兵之「文化大革命」，較之秦代之焚書坑儒，殘暴慘酷，猶逾百倍。亦以誤信帝王專制乃中國傳統，而敢於出此。其遺禍國家民族，乃將歷世而莫贖。

其實中國古代唐、虞、夏、商、周三代，乃屬「封建政治」，舉國共戴一中央政府。王畿千里，乃天子政令之所限。其他地區，則封建諸侯，各自爲治。西周東遷，一時人心尚有一中央政府之存在，於是齊、晉霸業，乘此繼起。下迄秦代統一，如魯、如宋，諸小國尚各擁有八百年來之宗祚。當時中國，何嘗爲一帝王所專制？

秦以後，改爲「郡縣政治」，全國僅有一中央，不復有諸侯。然爲天子者，除偶有封禪巡狩外，亦不輕離國都。求如清代乾隆遊江南故事，一部二十五史中，絕少其例。故謂中國乃全國共戴一中央政府，尊其政治領袖爲皇帝、爲天子，其位世襲，非大亂莫易，斯則有之；謂其全國政權，由帝王一人獨掌，專制全國，則無此事實。余曾有歷代政治得失一書略申之，茲不再論。

近人盛讚西方民主政治，但亦非全民皆得預政。惟社會民間事，政府少加干涉，民間多獲自由，始爲「民主」。而舉世古今，社會自由，當首推中國。則中國實當爲民主政治作楷模。辛亥革命，余生十七歲，均在清政權統治下。余爲江蘇無錫人，在此十七年幼稚記憶中，絕未聞兩江

總督、江蘇巡撫有前來無錫之事；亦未聞有常州知府前來無錫事；並不聞有無錫縣長前來鄉間事。舉族長老，畢生未睹縣官一面者，當占百分之九十以上。足跡未履縣城者，至少亦當在百分之五十以上。無錫城、鄉交通非不便，而居民安居樂業，一若不知尚有一統治階層之政府在其上。偶有事故爭端，則訴之鄉間紳士。其時吾鄉之爲紳者，乃余三房某伯父。余幼年即屢赴其家。四圍十里之內，彼即爲其一自由代表，如是而已。及民國創建，此等皆謂之「土豪劣紳」，不得再與問民間事。而民間一切事，遂由上層政府直接統治。以余幼年所知，余之三伯父，「土」則有之，「劣」殊無當。民間信服，羣加尊崇，一鄉和樂，亦未聞有大爭端不得解決者。

余之幼年，又絕未聞有「警察」或「巡警」一名辭。惟上海租界始有之。英國人用印度人爲之，稱「巡捕」，俗呼「紅頭阿三」。然社會民間事，仍不願訴之政府，遇有爭端，多在茶肆集會討論，稱爲「吃講茶」。講議畢，是非即定，不再有爭執。又其時有幫會，下層民間，如洋車夫、店舖傭僕，一應勞工，莫不受幫會之管理，實亦民間自治團體也。中國民間不喜政府上層干預有如此。而其不煩政府上層干預，能自治，能自安，亦可知。

其先知慕效西方者，乃從上層政府起。滿清北京政府先有警察，乃政府一排場，一派頭，一國際禮貌；其在國內實無所用之。某一德國人來北京，出遊郊外，不見一警察，大驚詫，以爲偕

大一國家，何得無警察，而亦社會治安？此必有故。遂留中國不返，認識中國字，讀中國書，成爲一漢學家。雖於中國文化傳統未能深有所入，亦可謂一有志好學之士矣。

至於中國各地何時始遍布有警察，余則漫不知。要之，中國社會治安，本不賴警察。而警察亦更不屬政府中一重要單位。余抵香港，英國人所用警察，已多爲中國山東人，此乃中國社會稱有一職業。而當警察者，在其心中，亦不認爲我乃爲政府服務，而自認乃一江湖職業，爲社會除暴安良，乃俠義行爲。故香港警署中，懸關公像，朝夕焚香膜拜。此乃中國人一種民間心理，社會習慣，乃寓有深厚文化傳統之一表現。惟近人則率以「迷信」二字斥之，不加尋究耳。

中國之社會自治，再舉一例，則爲中國社會之商業。政府所注意者，凡屬公共利益，爲民眾共同需要之事業，則不許商人私家經營。如鹽、如鐵，遠自西漢起，即有種種制度加以管制。其他類是者，如道路交通、漕運水利及其他礦業，皆然。故中國以廣土眾民，地大物博，即國內商業，自戰國以來已日興日旺，而永不能有資本主義之產生。但商業繁盛，乃亦爲其他民族之冠。惟商人子弟不許參加考試，進入仕途，則爲一大限制。至於社會之富，直至近代，不論在前清乾隆時，即下至道光時，亦尚爲舉世之冠。全國各城市，均屬一政治單位，決非一商業單位。北方如首都北平，長江下游如蘇州，上游如成都，南方如廣州，其爲中國一大都會，北平已歷八

百年，其他諸城均兩千年；然商業皆僅爲社會民間生活之一部分，絕不見有特出資本獨霸之迹象。遊此諸城，一覽可知。然謂之商業不自由，則大不然。即此一端，研討中國文化傳統與社會情況者，誠當加以注意，而深求其所由來也。

今國人於政治，則斥之曰「專制」。於社會，則鄙之爲「封建」。凡西方人所反對輕視，則一以加之中國之固有。乃似中國上下，無一而可。則惟有「捨其舊而新是謀」之一途。又無奈吾國家民族之舊，已歷四、五千年，而今日之新，則又月異而歲不同。於是民國以來，於政治革命之外，又繼之以新文化運動，乃及社會改革運動。於取法日、德以後，又改而取法英、美，取法蘇俄，以迄於今，無定局。

二

余以一鄉村窮儒，民國開國以來，即轉輾小學、中學，授讀爲生。於民國十四年，開始得讀孫中山先生之三民主義。獨於國家民族治平大道，首本民族主義，以推尊傳統凌駕於取法世界新潮流、崇揚西化之上，而獨有其主張。私心驚訝，認爲其書中之一字一句，乃余有生以來所未

知、所未聞，開我茅塞，一若青天白日之照耀於我前。而中山先生則已於是年春逝世，亦如四、五千年來之古人，亦如陳子昂詩所謂之不可見矣。

民國三十一年，余在成都，始蒙故總統蔣公召見，垂詢逾時，並賜宴而退。爲余生平直接與國家元首晤面交談之第一次。時値軍事倥傯，國難方殷，余以一書生，向不履仕途，亦未獲與當代政界人物有交往，而得此意外機緣；求之已往之國史，求之當代之世界史，亦可謂少此前例。當日所談乃全屬有關淸初晚明諸遺老之學術思想方面者。此誠曠古今而稀有之一奇遇也。自後又曾兩次蒙召赴重慶，講學於復興關，屢蒙召見賜宴，所談亦只限於宋、明諸儒之理學爲止。

及余避赤禍至香港，又蒙故總統召見，赴臺北；以後幾乎每年來臺北，必蒙召見。所談則轉爲語、孟、學、庸，亦大體以中國學術傳統爲限。余常自念，孤陋迂愚，學無所成，蒙故總統特達之知，惟增余內心慚恥；藏之寸衷，自怍自勉。然又念故總統之對余，則豈不亦已表現其平居好學不倦之精神？雖求之友朋間，亦不多遇。而況其在對日抗戰時之一日二日萬幾，及其來臺灣後之臥薪嘗膽、不忘在莒之艱苦心情，而猶能有如此之表現；此其平居之修心養性，必有大出於尋常人千倍、萬倍之上者。余亦嘗稍窺史籍，求之古代，以一國家之元首，秦、漢以來，歷代帝皇，能如故總統之下士劬學，歷久如素，亦復共有幾人？此在吾國家民族之傳統文化上，豈不當

大書特書，加以異常之記述。而以近代社會風氣言，各專一業，各務一事，如故總統畢生擔負政治上之最大重任，而其猶能分其心力於儼如一學者之所爲，其尊視我國家民族之古聖賢，重視我國家民族之古典籍，此爲可議，抑爲可尊？亦當値國人之研思。余則親身預於其事，雖於己則言之惟增愧慚，然於歷史上如此大事件，時代風氣上如此大表現，而余乃避其私嫌，默不敢加以表揚，究亦爲事理之當然乎？此又余所反復而不安者。

三

今年又値故總統九十六之冥誕，靑年戰士報來徵余文。余再三思維，念故總統之履險如夷，其堅貞不拔之精神，與其虛懷若谷、好學不倦之胸襟，亦豈不如余所謂乃吾國家民族文化傳統與社會風氣深根固柢之兩大基本所在乎？故總統之畢生志業，固皆承中山先生來。如孫、蔣兩公，一可以上承吾國家民族之文化傳統，一可以領導吾當前之社會風氣。苟吾國人，能上下一德，能堅貞不拔，毋忘在莒；又能虛懷若谷，不自滿足；而更能勿忽於吾國家民族五千年之歷史文化大傳統，以爲當前建國興國之大本源所在；則庶可亦稍慰故總統在天之靈於無憾矣。而余之不辭覼

縷，復此申述，亦豈所以報故總統知遇之恩於萬一乎？臨筆惶慚，不知所云。

中華民國七十一年十月三十一日錢穆敬獻辭

（民國七十一年十月三十一日青年戰士報）

存在決定意識

一

「存在決定意識」這句話我是贊同的。但我對這句話所贊同的意義，卻與目前唯物史觀共產主義者對這句話所推展引伸的意義恰恰相反。我認爲人是「第一存在」，人的意識只是「第二存在」。沒有人，決不能有人的意識；因此，只能由人來決定意識，不能由意識來決定人。而目前的共產主義者卻偏偏要用人的意識來決定人。換言之，他們要把意識來決定存在。他們目前所推展引伸的，恰恰和他們自己主張的那句話的含義正相反對。

人是一個存在，資產階級也是人，無產階級也是人，就第一存在而論，同樣是個人。既有人

的存在，於是而始有人的意識。「階級」只是人的一種意識，無論如何，最高只能說它是第二存在。先有了人才始有階級，不是先有了階級才有人。深言之，沒有人的階級意識，也就無所謂階級。我信仰「存在決定意識」，我們可以有此意識或不要此意識，但我們卻不能根據此意識來許此人存在或不許那人存在。「階級鬪爭」是把意識來決定存在，不是由存在來決定意識。

但這並不是共產黨主義者獨有的毛病。從古到今，人類犯此病的太多了。有色人種、無色人種同樣是人，同屬一個存在。在此存在下始有有色、無色之意識產生。若使沒有人之存在，那能有有色與無色人種之意識分別存在呢？但可憐有些人卻想把意識來決定存在，只許有無色人種，不許有有色人種。

信仰某種宗教的，和不信仰的，同樣是人，同屬一個存在。在此存在下，始有信仰與不信仰之意識分別。但信仰者卻不許不信仰者之存在，於是有宗教流血之大悲劇。

共產主義亦成為一種宗教，便只許信仰者存在，不許不信仰者存在。信仰共產主義便信仰有階級，便信仰只許無產階級存在，不許有產階級存在；這正如回教徒不許耶教存在，耶教徒不許回教存在一樣。也如耶教徒中新教不許舊教存在，舊教不許新教存在一樣。

二

先有了人的存在，始有國家意識；但也可以天下一家，而沒有國家意識。這始是存在決定了意識。若你只許這一國存在，不許那一國存在，則是又想把意識來決定存在之謬誤觀念。人類悲劇，皆由此最大的謬誤觀念產生。

父與子是一種存在，是一種人與人間的關係之存在；有父子關係即「人倫」之存在，始有父子意識之存在。階級也算是一種存在吧！或是貴族與平民階級之對立，或是資產與無產階級之對立，同是一種人與人間關係之存在。因有階級存在，遂始有階級意識之存在。但只能由存在來決定意識，不能由這一存在意識來決定那一存在意識，不能單憑階級意識之存在來決定父子人倫意識之存在。現在則只許人有階級意識，不許人有父子意識，要人在階級意識下來取消父子意識。這依然要想由意識來決定存在之另一姿態。而況父子關係是天生的，階級對立是人爲的，要用人爲的來決定天生的，這又是想把意識來決定存在之一例。

國家要求人死，人有樂生之心，而在國家要求下不得不死，此本是人道中一悲劇，不是人道

之正常。人有孝父母、愛妻子之心，國家要求人離父母、拋妻子去爲國死，這又是人道中一悲劇，不是人道之正常。非正常者，到底不可久，因此戰爭決不能持久，終必轉歸和平。國家也最多只可要求人死，不該更要求人不紀念他的家。目前的共產主義者要求你爲階級而死，更不許你爲家而悲，說這是「溫情主義」，只許複雜的人類僅有一種關係之存在。這不是由意識來決定存在是甚麼呢？

三

人是第一存在，只該由人來決定意識，或否定意識。意識最高只是第二存在，有了人始有意識。只該由人來判決該意識之應否存在，不該用意識來判決人之應否存在。戴東原所謂「意見殺人」，即是指的用意識來決定存在，而那些人卻認此爲天經地義。

理論是屬於意識的，有「是」也可有「非」。「人」是一個存在，是人便是人，不能同時又說他不是人。因人同樣是人，所以人該存在，即人人該存在。而人的意識有不同，因此不同意識可以同時存在，或把此種不同意識漸求其同，卻不該把此一意識來否定其他一切意識，並否定其

他一切意識之背後的眞實存在——人。

所以孔子教「仁」，佛陀教「慈悲」，耶穌教「博愛」，只有這一意識可與人之存在同存在，只有這一教訓可與人之存在同存在。馬克思教人從事「階級鬬爭」，只許這一階級存在，不許那一階級存在，又不許「階級鬬爭」一意識之外有其他意識存在，即不許人在這一關係之外有其他關係之存在。在目前馬克思的階級鬬爭論似乎也將成爲一宗教，但斷不能成爲與人類存在同其存在之宗教，此層決無疑義。只把「存在決定意識」一眞理來判斷，即可瞭然。

人的存在是第一的，人的一切意識與理論之存在是第二以下的。只可有一生二，不可能容許二滅一。一滅了，二即不存在；二滅了，一還是一個一。凡用一個理論來分別人類，在人類的整個存在中劃分界線，要求此存彼滅，這一要求永遠必然要失敗。

（民國三十九年十月二十日香港民主評論二卷八期，以筆名蔡寬發表。）



半世紀之中國

一

五十年來之中國，我們竟可說它是一個動亂的中國。何以是一個動的中國呢？因為舊的中國站不住，迫得它不得不往前，所以要動。何以是一個亂的中國呢？因為它雖不得不往前，然而究前向何處，則彼此無同一的目標，先後無同一的趨嚮。有人主左，有人或主右；有時向前，有時或轉向後；意見紛歧，步調錯雜，所以要亂。

這一種動亂，遠自一百年來已開始了。清代道光末年的太平天國主張推翻滿洲政權，但同時主張把中國文化傳統也推翻，孔子廟要焚燒，耶穌是「天兄」，洪秀全是「天弟」，他們的國號是

「天國」；於是激起曾、左、胡、李之反抗。光緒庚子年北方的拳民，他們感到外來西方力量，不得不抵抗；要抵抗西方力量，轉回頭來且保留清政權，於是扯起「扶淸滅洋」的旗幟，他們想憑畫符念咒來抵禦西方的洋槍火砲；於是在八國聯軍進攻北京的當口，南方督撫竟宣告中立。彼此意見不一致，先後步調不一致，這已是近五十年來中國動亂之一個前影。

戊戌變法，康、梁一派主張只要立憲，不必排滿。孫中山先生所領導的興中會、同盟會則主張一切該從排滿革命開始。章太炎甚至主張可以不要立憲，卻不能不要革命。

辛亥革命成功，總統制、內閣制，又成一時爭論之要點，究竟學美國，還是學英國？更有人卻主張還是要個皇帝，於是洪憲稱帝之後，又繼之以宣統復辟。

這兩幕戲完了，有人主張武力統一，更有人主張聯省自治。新文化運動則主張從本源處下手，政治革命不徹底，該來一個文化革命。「打倒孔家店」、「非孝」、「禮教吃人」、「線裝書扔在毛厠裏」、「廢止漢字」、「全盤西化」，都成爲一時的口號和理想。

從新文化運動裏面又分出一支派，李守常、陳獨秀，認爲文化革命依然不徹底，本源處先該從社會革命、經濟革命做起；於是有中國共產黨。

孫中山先生在廣州再造國民黨，後來北伐成功，全國統一，但共產主義和三民主義始終對

立，始終有一派人想追隨蘇維埃。同時又有人卻想效法德、意，追隨法西斯與納粹。對日抗戰以後，許多人則主張違棄孫中山，全部學英、美。這些意見，始終未見有一更高的結合，更高的調和。思想意見的差異，引起政治上的明爭暗鬪，此起彼伏。這五十年來的中國，便在這明爭暗鬪此起彼伏中永遠動亂。

二

但這五十年來的中國，也並不是沒有進步。我們要推翻滿清政權，這是辛亥革命的成功。我們要推翻舊文化傳統裏的許多渣滓黑暗和不合理的部分，這是新文化運動的成功。我們要推翻軍閥割據，這是國民革命軍北伐的成功。我們要保持國家民族之自由和獨立，這是對日抗戰的成功。大體說來，只要獲得全國人民心理共同的擁護的，無有不成功，而且其成功也極省力，不化大力氣。除卻對日抗戰是例外。其餘的種種意見、種種鬪爭，正爲是並沒有深入民心，並不能獲得全國民心之共同擁護，而終於失敗，終於徒然引起許多糾紛、許多曲折來。

若使太平天國，不把「天父」、「天兄」作號召，不把中國傳統文化作革命的對象，太平天

國也早已成功了。此後的事，全可以此為例。這五十年來的中國，或可說一百年來的中國，只有孫中山先生的一句話，可說是深入民心，把握到這一時代的內在精神。這即是說「在求中國之自由、平等」。這一個要求，逼得中國不得不向前，不得不動。但如何始可求得中國之自由、平等，則各種意見不同，方案不同。失敗全失敗在此等意見與方案上。但他們雖失敗，他們也各據有一段時間的力量，來在五十年來的中國史上增加動亂的程度，和延長動亂的時期。當知此種力量，並不由他們的意見和方案所發生，乃是沒有恰當的領導而誤為他們所利用。太平天國的力量，並不在太平天國之本身，而在中國一般民眾。這一種力量為太平天國所利用，而太平天國領導錯誤，因此終於失敗。直到今天，共產黨像是也獲到一段時間的力量，但這些力量，並不是共產黨和共產主義本身的力量。當知這一番力量，仍在中國一般民眾，仍因於是沒有獲得恰當的領導而誤為共產黨所利用。今天，馬克思、列寧是天父，史太林是天兄，毛澤東是天弟。共產黨命定了他們失敗的前途，但這並不是中國民眾本身力量之失敗。若使此後仍沒有一個恰當領導，中國民眾在其期望中國自由、平等之內在精神之強烈要求下，仍必有其他意見、其他方案來利用、來領導，而使中國繼續動亂。直要到有一個能把捉到全國人心之內在要求之真確領導出現，這一個力量纔能導歸正流，中國纔能有其安定和強盛的展望。

何以此五十年乃至一百年來，中國長在動亂中？正因爲中國本身有一番力量，而沒有一番恰當的領導來使之得有正常之發洩，此層已在上文申述。何以此五十年乃至一百年來的中國，長在動亂中，而此一股力量仍未消失，仍能繼續要求向前？此則不能不承認中國民族內在潛力之旺盛。此即中國傳統文化之蓄力，雖屢經摧挫、屢經磨折而終於仍是在百折不撓，蓬勃前進。我們必得明白承認這一點，我們乃可在中國傳統文化之內在潛蓄力中來認識近五十年乃至一百年來中國人心之眞切要求，而把握到其動力之眞源頭。如此引導，纔是將來新中國之眞出路。否則若只知道從外面剽竊別人家一些皮毛，回過頭來，要想把中國自己傳統文化痛快斬絕，把中國全體民衆重新教育，重新安排。此種高視濶步，看不起民衆，看不起傳統，只有他懷有海外奇方，可以起死回生，那仍將是以耶穌爲「天兄」，史太林爲「可愛之太陽」、「可愛之鋼」之變相的意見與方案。「殷鑑不遠，在夏后之世」，你不要認爲耶穌爲天兄是可笑，史太林爲可愛之鋼便不可笑。但你也且莫只知道耶穌爲天兄、史太林爲可愛之鋼是同樣可笑，而與此相類的又覺爲不可笑。

近五十年乃至近一百年來的中國人，在其內心深處，正是不斷在求中國之自由、平等。這一種不斷的要求，必然發自中國傳統文化之內在潛蓄力量，深藏在全中國人心中，一百年來依然活

躍存在。若你認爲中國傳統文化根本無價值，則此五十年乃至一百年來之中國人，也將根本不會有要求中國之自由、平等之懇切心情。若使沒有這一番懇切心情，你將鞭也鞭不動，打也打不起。你莫認爲洪秀全只憑耶穌爲天兄便能創建他的太平天國。你也莫認爲毛澤東只憑藉馬列主義與可愛之鋼的史太林，便能創建他的「人民民主專政」。你先莫看輕中國一般民眾之本身力量。你要認識此種屬於一般民眾之本身力量，你該莫看輕他們內心深處所蓄藏的文化潛力。若無此種文化潛力，則一般民眾將不會有力量。若一般民眾本身無力量，則領導者要他們認耶穌爲天兄也得，要他們歌頌史太林爲可愛之鋼也得，太平天國將不會有失敗，「人民民主專政」也可會有成功。而中國則將不配向世界爭求自由與平等。

若使中國傳統文化根本無價值，則此五十年乃至一百年來的中國民眾將不會有力量。若使此五十年乃至一百年來的中國民眾，像一般智識分子所指摘、所輕薄，只是壓迫在四千年來中國傳統「專制政治」與「封建社會」下的一羣奴隸與牛馬，則他們將不會懂得要求中國之自由、平等，也不配來爭取中國之自由、平等。近五十年乃至一百年來的中國，也根本不會動。若使我們從頭認識得這一點，近五十年乃至一百年來的中國，必然是一個動而進，決不會是一個動而亂。

三

讓我總括再說一遍。惟其中國傳統文化有價值，惟其中國一般民眾有力量，纔使近五十年來，成爲一個「動」的中國。惟其一輩智識分子、領導人不承認這一個價值，不承認這一個力量，纔使近五十年來成爲一個「亂」的中國。我們要希望新中國之動而進，不再讓其動而亂，則我們該從頭認識中國的文化價值與民眾力量。此乃二而一，一而二，不可分離的一體之兩面。

（民國三十九年十二月自由青年一卷八期）

火珠林占易卜國事

一

朱子定易爲卜筮書，此誠千古卓見。余在四十五年前，曾草爲易學三書：一易原始，二易本事，三繫辭辨。乃本朱子意發揮。惟第三卷未成擱置。抗戰時在成都賴家園，前二卷稿爲白蟻蝕去大半。曾憶吳江沈生鈔我此稿，乃勝利歸來，沈君蹤迹迄未訪得。竟不知此稿仍存天壤間否？

近兩月來，爲聯合國中國代表權一案，閉門稍閒，夫婦輒每談及。本月二十四日，得某方電話，云該案消息不佳，或遭失敗。吾妻聞而慨切，欲余試以易占。余曰：「我雖信有此事，然從未試過。」妻曰：「既如此，正當一試。」余曰：「此當先之以虔誠。我對此信未及，恐虔誠不

够。」妻曰：「我自問虔誠，可由我主占。」遂爇香膜拜，用火珠林法，取中華民國六十年臺灣一圓新幣三枚，由妻擲之，六擲得山澤損之卦。余曰：「有是哉！此占可謂巧驗。」

二

卦名損，無論聯合國如何表決，要之於我爲損，此一驗。然此卦乃「元吉无咎」之卦。其辭曰：

損，有孚，元吉，无咎，利有攸往。曷之用？二簋可用享。

我在聯合國尚多友邦，此「有孚」之一證。即在反對國方面，輿情尚多同情我者，此「有孚」之二證。海外僑民，莫不擁護我政府，此「有孚」之三證。全國內民眾，信戴政府，上下一心，更不待言，此「有孚」之四證。謂「二簋可用享」者，我國內民眾加之海外僑胞，已近四千萬；友邦可信賴，亦至少逾三十國；豈不遠勝於「二簋」之薄？爲此事而占得此卦，豈不爲恰切靈驗之至！

卦之象辭則曰：

山下有澤，損；君子以懲忿窒欲。

朱子釋之曰：

君子脩身，所當損者，莫切於此。

竊玩此卦，損自外來，而正值損之時、損之事，則占得此卦者，惟當以損之道自處。損之道則莫切於「懲忿」、「窒欲」之二者。私人脩身，國家立國，皆當如此。今日我國人處此現境，所最當戒者，一切忿怒、忿痛、忿怨，凡屬忿心，皆要不得。此一當損也。一切之欲，不論公私、大小，虛驕之氣，浮誇之想，好大喜功，急功近利，皆由欲心，均所當損。此二當損也。若值損之時，遇損之變，而不守損之道，尚是多忿、多欲，則不得認爲占得此卦即是「元吉无咎」。此占者所當知。而易之教人深切，亦於此見矣。

今再試就六爻申釋之。

初九，已事遄往，无咎；酌損之。

此為卦之初爻。「已事遄往」者，謂一切過去受損之事，當快速過去，不為深害。但當就現狀斟酌自損。若能明得此義，自可勿多忿，勿多欲。

九二，利貞，征凶；弗損，益之。

時而值損，本屬一現實教訓。能獲得此教訓即是「利」，故曰「利貞」。但在損之初際，最好能自守。「征」，向前義。若多忿、多欲，刻意向前，妄求進取，此則凶道。果知此，則自可弗再遭損，反多得益也。

六三，三人行，則損一人；一人行，則得其友。

朱子釋之曰：

兩相與則專，三則雜而亂。卦有此象，故戒占者當致一也。

隱居無悶，獨立不懼，退出熱鬧雜亂之場合，一人獨行，反而得友。向外多求，或彼或此，反增疑亂。損爲「有孚」之卦，在外得孚，必求之在我之獨，不求之向外之多。若在外受損，能善體卦義，獨往獨來，不患無友，故曰「利有攸往」也。上爻尚以「征凶」爲戒，此爻則一人可以有行，時漸進，事漸變，居損亦可以有爲。然終當守損道爲之也。

六四，損其疾，使遄有喜，无咎。

處此卦者，當守損道，然所損不僅如象辭所謂之「懲忿窒欲」而止。忿、欲以外，儻有其他疾痛，同足召損；當一一損其疾，使快速有喜也。

六五，或益之十朋之龜，弗克違，元吉。

如上四爻，皆以損道自守；時移勢易，乃有從外面來益以「十朋之龜」之大寶，使守損道者雖欲辭而不得。此損卦之所以爲「元吉」之卦也。

上九，弗損，益之，无咎，貞吉，利有攸往，得臣无家。

到此時，外面不僅不加以損，而競來益之。獲得外面各方之大助，而不復限在一小範圍之內，故曰「得臣无家」。居損之時，忿當損，欲當損，凡疾皆當損；雖是一人獨行，而獲得天下之爲友爲臣，則無有往而不利矣。

以上全錄損之卦辭、爻辭、象辭，一一若皆針對當前我國家之處境，斯誠不可謂不驗。而其所加於吾儕之教訓，亦不可謂不切。儻吾黨能各自就於各自之處境而善加體會，相與互勉，眾志一心，則此卦之爲「元吉」，洵可確然無疑。

吾妻聽我解釋，深訝占易有驗，而復寓有深義。因謂有內心私事，亦欲乘此一占。余曰：「易有之：『初筮告，再三瀆，瀆則不告。』此占因君虔誠，故得驗。若一再求之，恐虔誠之情稍不如前。不如暫此停止，出門散步，俟歸來晚餐後，前情稍遣，後誠復凝，乃試爲之。」及晚餐後復卜，乃復驗如前占。於是益增我夫婦對前占之信心。

三

是夜，余因與妻暢談易理。繫辭之上傳有曰：

聖人設卦，觀象繫辭焉而明吉凶。君子所居而安者，易之序也；所樂而玩者，爻之辭也。君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占，是以自天祐之，吉无不利。

此謂精於易者，可得天祐，可以無往而不利。所以者何？「事」有變化，非可預言；而「理」則寓於事而有定。得於理則吉，失於理則凶，可以先知。易之爲書，雖只六十四卦，三百八十四爻，然而世界古今，事態萬變，歸而總之，亦不出此六十四卦三百八十四爻之象之外。天之變，不外晝夜寒暑；地之變，不外高卑易險；人之變，不外男女剛柔。「易簡而天下之理得」，得其理斯可以馭其變。玩辭貴乎能明理，玩占貴乎能通變。如今晚爲聯合國事占得易之損卦，作易者遠在三千年前，焉知今日之有聯合國？焉知今日聯合國開會之有中國代表權問題？事則變矣，然我國家今日遭此變，則必有所損，非有所益。古今中外歷史上國家民族，遭變受損之事何限？但處損之變，當知守損之道。得其道而順乎理，則損卦乃爲一「元吉无咎」之卦。易之爲書，貌若神秘，實至切近。乃人事之薈萃，乃應變之通則。苟其人明理而守道，雖不學易，亦可與易之所言暗合；苟其人不明理，不守道，雖日日讀易，日日占易，亦將無吉可求。故易雖爲卜筮書，然學易者每不以卜筮爲事。

事有本末、內外，此亦所謂「易之序，君子所當居而安」。序者，次第。今日國家值此變，亦必有其次第來歷。然處損則當守損道，求能出損，其間亦有次第。若遽欲劇有所變動向前，此非處損之道，而或不免於忿欲之私。此正易象之所戒，必當懲而窒之者。當知天地間一切事，盡在變化中。故損卦初爻，即告人「已事遄往」，只求酌損而止，此即戒人以「懲忿」。然九二之爻又有「征凶」之預告。此即戒人須「窒欲」也。此乃處損最要之義。然何者爲忿？何者爲欲？此須占者自能反躬內求。亦有義憤填膺，而實不免於爲忿者；亦有奮發爲雄，而實不免於是欲者。夫義憤填膺之與奮發爲雄，又誰得而非之？然非君子居損所當安之序。損來自外，而我能以損自守，則外來者將於我不復是損而轉成爲益。此中機栝，甚爲微妙，則非徒知問吉凶者所能知也。

自守以損，乃事之本；轉終得益，乃事之末。一如耕耘，一如收穫。損道自守，其事在我、在內。「有孚得朋，或益之而弗克違」，其事則在外、在人。當知處損而終於自上祐、大得志，其間亦有一段過程。能自守而安於此過程者則吉；不能安而必欲蔑此過程以冀得志，則是在卦之初九已望卦之上九，此非「欲」之當窒乎？望而不得，橫生厲氣，此非「忿」之當懲乎？

若以「心」與「事」分言，則心是本在內，事是末在外。必先有此心，乃後見於事。以易言

之，占得此卦者，宜一切務自損，勿求益。此所謂損，只是一切要不得者。能先將一切要不得者除去，則要得者自來。先本重內，則我心之忿與欲最要不得，最當先除。此是處損共通之大原則。至於今日我國家社會，乃至我全體國民各私人間，有何等事爲要不得而先當損？此則落入實際問題，有待吾儕各自之智慧與見識來作判斷。苟若人各有見，言人人殊，徒起紛爭，則將不見有所損，又反而平添出許多橫議浮論，則決非處損之道。若果能先懲忿，先窒欲，正本清源，則庶乎有豸也。

繫辭又言之，曰：

吉凶者，失得之象也；悔吝者，憂虞之象也。

朱子釋之曰：

吉凶悔吝，易之辭也。得失憂虞，事之變也。得則吉，失則凶。吉凶相對，而悔吝居其中間。悔自凶而趨吉，吝自吉而向凶。

竊謂事變皆本於心情。憂者憂患，虞者安虞。憂患之心易生「悔」，安虞之心易生「吝」。若自

今日之變觀之，則正當憂患，能悔而得，則自然趨吉也。易者憂患之書，有一言而可盡者，以憂患之心行易簡之道，則事無不吉。忿心、欲心，既非憂患之心，亦不能走向易簡之道，所以處此際，此忿心、欲心乃在所必損也。

今再推而言之，如聯合國通過阿爾巴尼亞案，此在聯合國自身乃一大損。美國案遭否決，亦美國一大損。聯合國受損，美國受損，舉世各國皆將因之受損。今日之世界，正亦值此損之一卦。居此際而反其道以求逞者，斯必凶。如今大陸毛政權，乃及與之同惡濟凶者，莫非以忿心爲害，以欲心爲害。今又在聯合國得逞陰謀，此將更長其忿心、欲心，更無所謂憂患心，而其勢終趨於吝而凶。我今日國家處境，所以仍能占得此損之一卦，終爲元吉有孚，自上祐而大得志者，正在此。然亦尙待我之守其道而好爲之，此則可以不煩多言也。

余自四十五年前，草爲易原始、易本事，主要即爲發揮朱子「易爲卜筮書」之義。然四十五年來，始終未曾用易爲卜。茲值國家遇變，余夫婦亦不勝其憂患之情，乃偶而及此，初不料獲此巧驗，一時夫婦相對以慰。越兩日，聯合國表決消息至，我國家乃受損之尤。輿情轟然，報章與友人，皆來邀余有言。然念總統對此事已有明訓：「莊敬自強，處變不驚。」國家命運操在己，不操在人。國人遵守此旨以往，又何往而不利？國人有言，亦無以逾乎總統之明訓。余事前既有

此卜，又卜得此「元吉无咎」之卦，因竊略抒其玩占、玩辭之所窺，舉以告我國人之同此憂患者作一參考。或易義與總統明訓有可相發，則余之斯篇，亦不無涓埃之助。然又念或者將疑我爲迷信，責我爲空談，此則余之罪也，亦所不敢辭。

（民國六十年十一月四、五兩日中央日報副刊）



再記火珠林占易卜國事

一

余自幼即喜讀易，古今易學名著，鮮不瀏覽，但最後終信朱子「易爲卜筮之書」一語，認其最爲扼要而中肯。惟余始終從不占易。直到民國六十年，中華民國退出聯合國，其時心情甚鬱悶，試以火珠林法占易卜國事，是爲余有生以來七十七年中第一次之占易。曾爲一文記之，刊載是年中央日報十一月四、五兩日之副刊。

最近自周恩來死亡，毛澤東病危，夫婦閒談國運，內人又屢催余再卜一卦。余曰：「最近國內必有變，不疑何卜？」而連日又見報載平、津、唐山大地震消息。內人曰：「此雖天災，然影

嚮國內人心必亘。」再三促余試占一卦。今日晨餐始畢，坐樓廊上，內人洗手焚香，再用前法，占得自剝變豫之卦。余大幸慰，竊喜前占幸而有驗，此次所占親切有當，竟不下於第一次。余年已八十二，生平僅占易兩次，而獲此奇應，是又不可以無記。時爲民國六十五年八月一日。

二

余先占得剝卦，竊謂此當爲周易六十四卦中最適切當前大陸形勢之一卦。

剝，不利有攸往。

即徵共黨之斷不有前途。而彖曰：

「不利有攸往」，小人長也。

尤切合國內形勢。共黨初踞大陸，國人流亡海外者，蓋少之尤少。就余記憶，專言學術界，其忠貞愛國，守節不渝，而淹滯大陸者何限？猶憶民國三十八年春，余自無錫南下至廣州，辭別前清

時中學業師呂誠之先生思勉於其滬寓。蒙留午餐，同座惟呂師與師母兩人。呂師喫米飯一大椀，所用乃盛湯菜之椀。時師已年近七十。余不勝喜訝，曰：「師飯量仍佳乃爾！」師曰：「差矣。二、三年前尚能進兩大椀。」余默念，國事稍寧，他日歸來師生重聚，當如在目前耳。不期而時局大變。有人告余，共軍初入滬，命各大學組織維持委員會，由教授公推提名。時呂師在光華，共軍見光華維持委員會名單，曰：「何不見呂某名？可持歸再斟酌。」諸教授乃增呂師名，並首列為主席，始獲批准。呂師素不喜預聞政治，然其生平反共意態，則不問可知。既自光華創校即任教，難違眾意，則此下之困心衡慮為何如？乃不久而以逝世聞矣。

又吾友湯錫予先生用彤，自平迄滇，長日相從，幾於形影不離。猶憶民國三十五年，錫予自滇返平，余自川還錫，在成都又得兩旬相聚。三十七年秋，錫予自美國哈佛講學歸來，訪余於無錫之江南大學，盛歎余擇境之善。謂有人意欲留其在南京中央研究院。惟錫予亦素不喜預聞政治，不願返南京。北平又恐不可久。余謂：「國事蜩螗，無分南北。明年儻得機緣，當邀君來同享此三萬六千頃之太湖風光。」錫予終於重返北大。未半載而形勢大變。聞中央曾派送一飛機票，錫予顧念家庭，不欲獨行，乃以此機票贈其戚屬一女學生，匆匆手提一行篋得達南京。頃此女已畢業臺灣師大，去美國。而錫予為共黨強挽其為北大之副校長。其困心衡慮之情，當與呂師

無二致。不久亦以溘逝聞。

因念如呂師，如湯君，皆純粹篤學，既恬淡爲懷，又生活有節制，有規律。儻能安於教學，呂師至今未達九十，湯君亦僅逾八十，雖猶存可也。而共黨於國內學術界知識分子，驅迫利用，無所不用其極。在南能知有呂師，在北能物色及湯君，使皆違其素守，不得以壽考終。其他受驅迫利用而中途溘亡者，就余所知，勢難縷述。此等慘況，已盡在剝之一卦中。然初六：

剝牀以足。

六二：

剝牀以辨。

而六三顧曰：

剝之，无咎。

何也？蓋易卦內卦下三爻皆指社會。以中國土地之廣，民眾之繁，縱極「剝」之能事，而剝終不

盡。故剝之上九則曰：

碩果不食，君子得輿，小人剝廬。

余常念大陸學術界知識分子，今日九十尚存者猶有之；八十以上者尤多有；七十、六十以上者，更多有。此皆所謂不食之碩果也。他日一旦事變驟起，此等皆一陽在上，剝未盡而能復生，皆君子之當得輿行道者。而五陰得志之小人，則轉受「剝廬」之運，安身無所。則剝卦之所云，豈不當前共黨竊國近三十年來之國運與社會情勢，固已盡在卦中洩露無遺乎？

尤其是剝之六四曰：

剝牀以膚。

此爻尤具深義。在剝之下面內卦三爻，固已極陰剝陽之能事。但上面外卦，則已不指社會，而轉指政府。共黨剝之無極，其勢必將進而剝及其自身。前之所剝乃剝其安身之處，故曰「剝牀」；後之所剝乃剝及其所安之身，故曰「剝膚」。如清算劉少奇以前之鄧拓、吳晗等「三家村學究」們，即剝而及膚也。而剝之六五又曰：

貫魚以宮人寵，无不利。

此尤恍如目覩。方共黨不斷淸算劉少奇、林彪以至周恩來，又繼之以鄧小平，則牀上此身，被剝已盡，只賸下江青及其羣小如王洪文、姚文元之流。此皆如羣魚，乃陰物之尤，小人之甚者，以宮人之寵而相率引進。蓋事有必至，理有固然，羣陰當道，其極則必至此。而爻辭竟曰「無不利」，又何也？蓋則以剝運已盡，而上面終是有碩果不食。物極必反，途窮斯變，今日大陸情勢，豈不遠在三千年前之易辭，幾已繪聲繪形，纖悉畢肖，如在目前乎？周易一書之最可貴處乃在此。論事必貴於得理，羣陰剝陽，其事也。事之演進，自陰之日益得勢而達於其極，則宮人得寵，羣小魚貫而進。其時正當六五之爻，其勢已握政府之中樞，而終亦無害於有最後一陽之碩果而不食。上九之象辭有曰：「君子得輿，民所載也。小人剝廬，終不可用也。」政府必安置於社會之上，社會被剝不能盡，而政府隨以崩潰。則周易之所言，不惟其事，乃並其理之所在而窮之矣。

三

余既占得剝卦，謂已妙盡當前大陸之形相；而又得剝之六四一爻之變而爲豫，乃益信余所占

之更見爲親切而恰當。豫者，和樂義。然其卦辭則曰：

利建侯行師。

則今日以後，大陸有變，必有一番政治上新勢力之建立，而亦不免於行師可知。然剝之變而爲豫，其事則亦有待而不可以驟企。豫卦之象曰：

雷出地奮，豫。

則豫之來臨，當如雷之奮於地下，必發動於最深藏最低下處。若以巧合言，此次內人因平、津、唐山之大地震而促余占易，亦可謂地震即是雷出地奮之象；則此下大陸事變劇起，亦正符合余占所得此卦之象也。豫之初六曰：

鳴豫，凶。

此乃時猶未至，如大陸之有百家爭鳴是也。六二曰：

介于石，不終日，貞吉。

果使在大陸社會中下層，能以中正自守，其介如石，其德定靜而堅確，則事變之來，雖若已歷三十年之久，在彼固可若有「不終日」之吉。雖固共黨之驅迫利用，極其能事，然言今日大陸各個人之內心，其如「介予石」而安定自守者，決不在少數。然安定亦只可以待變。此一爻之象，乃指當前大陸社會，仍保有其一分安定之潛力；而事變之起，則固尚有待。六三：

盱豫悔，遲有悔。

象曰：

「盱豫有悔」，位不當也。

此爻已在社會之上層，其地位與上面外卦政治階層已近。愈與羣小接近則愈不當。盱者，張目而視。最近二十餘年來，大陸學術界知識分子，乃及一般民眾，固亦有不少上晞政治階層之轉向，認其可與爲善，而存心爲由剝變豫之活動；乃皆不勝其悔。若其悔而速，急自洗心革面，返而退

藏於六二之「介于石」，則猶可也。苟其悔而遲，則必悔而不滌。此等事，在大陸，必多有。雖不能一一具體述說，然固可遙想得之。據是而言，則豫之一卦，在其下面內卦之三爻，即指全社會言者，固皆不獲急切盼望此和樂之豫之來臨。此爲最近三十年來之大陸情況，豈不已明白昭示，無遁形乎？

今日之大陸，其由剝變豫之主要動機，則必在豫之九四。此爻已在政治之最下層。此下大陸之變，必由其政治下層發動，此爻即已揭示。九四一爻之辭曰：

由豫，大有得；勿疑，朋盍簪。

蓋卦象已值豫運，而所由以得此豫者，則在九四之一爻。此爻乃爲一卦之主，以陽剛而居下位；但彼若決心由此豫道，挺身而起，則必「大有得」。其主要條件，則惟在一誠不疑，堅其信以廣其與，則朋類合而從之。盍者，合也。簪，疾速義。此爻以一陽處眾陰中，然苟開誠心，布公道，不疑此眾陰，則必當爲眾陰所從。如其見理不明，自心有疑，不信於朋，朋亦疑之，則其勢雖爲眾陰所向，亦將不能合，合亦不能速，又焉能「大有得」乎？故易之可貴，在其能融理於事，以理度事，以理乘勢。事勢之來，必以理應，斯則吉利隨之。故豫之彖辭又曰：

豫，剛應而志行，順以動，豫。

謂順於此勢，動而勿疑，惟此乃爲至剛之應，則志自大行。否則內自有疑，此即自儔於陰柔，何能剛應？何能順動？動不以順，應不以剛，性柔而逆勢，則亦不足以當此一爻之所占也。

六五：

貞疾，恒不死。

此爻以陰柔而居尊位，下有一剛，非其所能乘；故占得此爻者，常如有疾，但可不死。他日大陸事變之起，由剝轉豫，殆可謂已成定局。惟以積陰之久，羣小麕聚，非可即以一陽剛君子，而得居尊位。但局勢則必變。縱仍以一陰柔小人掌握中央樞機，此正如疾病未去；而我國家民族之大運，則仍當繼承不絕，如人之嬰疾而終於不死，惟仍有待於此「勿疑」而「大有得」之九四一爻之躍然崛起耳。此爻之象曰：

六五「貞疾」，乘剛也；「恒不死」，中未亡也。

以今事占之，中者，即可謂是指中國之傳統文化；此「中」未亡，則必有由剝轉豫之運。亦可曰此「中」未亡，乃人心之未亡。人心之所在，則即我國家民族文化傳統之所在也。惟一剛既在九四下位，故終不能免於有「建侯行師」之象，然亦決不是大戰爭、大屠殺之類，亦即此卦象而可知。

上六：

冥豫，成有渝，无咎。

象曰：

「冥豫」在上，何可長也？

此謂時已值豫，而積陰仍難驟消。即如中國傳統文化，其精義要旨，亦驟難彰明較著於一時國人之心中，則其時之豫，乃成「冥豫」。謂已轉入和樂之境，而仍在昏冥中，不知其所以然。則雖成而仍有渝。渝者，變也。「冥豫」何可長？仍待有變，然可「无咎」。然則此利於建侯行師而大得志以由於豫者，亦仍一暫時之局面而已。此下仍是大有事在，固不即此而止矣。此爲就豫卦

而逆覘此下之國運當如此。

四

今再綜觀余此次所占得之剝、豫兩卦，皆以一陽處五陰之中。剝卦幸有碩果之不食，豫卦幸可勿疑而朋盍。然要而言之，終是陰霾積而未散，陽光存而乍露。剝固可憂，而豫亦未可恃。兩卦取象之主要皆在地。坤下艮上爲剝☶☷，乃「山附於地」之象。坤下震上爲豫☳☷，乃「雷出地奮」之象。繫辭上傳有曰：

君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。

余此次占得此兩卦，固當觀於當前之事變而玩之；則兩卦之以地爲象，實可以我國家民族積久流厚之文化傳統當之。我國家民族最近百年來之大變，亦惟我文化傳統之日晦日塞而已。凡有建設，必當奠基於自己文化傳統之上，此即山附於地之象也。共黨以破毀文化傳統自負，不務「厚下安宅」，而惟求剝下自厚；山不附地，何以成其山？然坤之爲卦，雖曰「萬物資生」，而必「

順承於天」，地道亦陰道也，不能自動自主，故其象曰：

> 地勢坤；君子以厚德載物。

地雖厚而能載，仍必待於有君子者之厚其德而使載。否則非道宏人，道不虛行，文化傳統，實有待於吾人之光宣而復興之。如雷出地奮，非地之能自奮，乃必待於地下之有雷；雷則屬陽不屬陰，當爲君子，非小人。今日我國人，方競務於破毀傳統，其事本不始於共黨，而當前抱此願望者亦不限於共黨。文化傳統之或興或毀，惟有聽命於當前之吾人。而當前之吾人，則固可不聽命於傳統，而自有其所向。惟傳統之積果，已逾三千年以上，而今日吾人之存心破毀，則尙在一百年之內。故剝之上九，尙有碩果之不食。然此碩果，亦非能自保。食之食之，終必逮盡。而今日我國人尙有以此碩果未能一食即盡爲憾者。則今日之共黨固不已盡其剝之能事乎？故今日余之所占，實亦大可資我國人之警惕矣。而余此所言，或亦當疑其爲附會而強說。但觀變玩占，正貴附會。否則三千年前之易卦，又何預於今日當前之吉凶？易者，乃吾民族古聖人憂患之辭。古人身經憂患，由古人自爲解決。今日吾人亦親經憂患，亦正貴吾人之自爲解決。世移事易，而理則猶然。觀於我身當前之事變，而深玩其理之所在，則雖古聖人之辭，而理亦猶是也，又何附會

之有哉！故君子之治易，正貴「居則觀其象而玩其辭」。玩之有得，乃始可以「觀其變而玩其占」也。

抑余五年前占易，乃專意爲我臺灣國民政府占。今之所占，則只爲大陸占。故所得剝之與豫，亦皆就大陸之情勢言之。若就我臺灣言，在此情勢下，果將何以爲計，知彼知己，善爲因應，事在吾人，恕不贅及。

（民國六十五年八月十四日聯合報）

我也來批評周恩來

一

我在六十七年初秋，曾應香港新亞書院特設學術講座之邀請，去作首次之講演。住港踰一月，與去過大陸訪問的人交談，聽到不少意見。極少數是親共的，絕大多數是反共的。但有一共同意見，則是稱道周恩來，認為大陸共黨惟此一人值得讚揚。我則謂周恩來罪大惡極，毛澤東以下第二人便是他，那值得稱道同情？聞吾言者，唯唯諾諾。只有一人，明白同意我說法。

即在臺灣亦都有人稱道周恩來。近日報載，乃有大陸學術界開始批評周恩來的消息，可見是非自有公論。只在當時，為其他事故掩藏不彰。古人說：「蓋棺論定」，是說人的善惡是非，須

待他死後纔能對他作定論。而真的定論，則在他蓋棺時，還不易顯出。須待事過境遷，是非定論纔可出現。這中間有一段時間距離極重要。

中國歷史悠久，五千年來一貫相承，所以以前人的是非善惡，歷史上都有了定論。這是中國文化最值得珍貴重視的一項。近百年來，國人競慕西化，對歷史定論多好翻案，批評古人是一時髦。如批孔反孔，即其最著之一例。但只要時代稍久，中國人尚存天地間，此種時髦亦會轉變的。這是我個人的信仰。

二

我曾聽人說，對日抗戰時，周恩來在重慶甚得政府重視。有人勸他，何不改隸國民黨？周恩來說，改入國民黨無前途可冀。周恩來此言，不是批評三民主義與共產主義之前途。他只是說，他改入了國民黨，在他個人無前途。每一政黨亦各有每一政黨之歷史，資格有深淺，即地位有高下。如汪精衛在國民黨裏的歷史地位太高了，苟非他自己逃去南京創立漢奸偽政府，他在國民政府裏的地位還是誰也搖動他不得。又如邵力子，在國民黨裏也有甚深的歷史地位。我在清末民

初，讀他民立報每天的社論，極受影響。這並不是我個人如此，那時全國多數人全如此。但邵力子後來在國民政府中，是沒有甚高地位。那因黨裏在他上的人還多，一時輪不到他，而他因此心存不滿。據說他出使俄國，思想也偏左了。我和他開始見面在重慶。有一次，兩人忽在街頭相値，他拉著在街旁一冷僻處立談甚久。他開口便說：「我沒有聽人講三民主義有如先生般精闢的。」實因我講三民主義有時批評到現政府，他是對現政府不滿，遂對我有此稱譽。但我們那次會談並不投機，所以此後遂少往來。而抗戰勝利後，國民政府所派向北平的議和代表中，有邵力子，他竟不返南京了。但他在共黨政權下，並無得意，這也不用談。

我上面講的黨有黨的歷史，但有時與政府職位分配不相合，會引起許多問題。這是中國現代史上特有的一重大問題，値得在此乘便提出，供國人研討現代史者作參考。

今論周恩來，他在共產黨裏有他的地位；一轉進國民黨，前途便少展望。若我聽到的此話不虛，則周恩來當時一心就專爲自己政治地位著想，那裏會再想到三民主義與共產主義，國家民族前途之是非、得失、利害大小的問題上來。一切爲私不爲公，熱中政治，乃是熱中做官，不管做人。把他以後事證之，可信我語不虛，則其人已早在此一語上可下定論了。

三

在共產黨裏，毛澤東第一位，周恩來占第二位。這不僅在共黨進入北京後如此，遠在其前，早已如此。只就私人論，毛澤東與周恩來志同道合，該可稱得是朋友了；此下毛澤東措施有失，第一該在旁以忠言進告的，便輪到周恩來。以政府職位高下之公的觀點言，毛澤東有錯，第一該進言的，也輪到周恩來。但我們從不曾聽到周恩來對毛澤東有進忠諫的傳說。爲公爲私，周恩來如何推卸此責任？

別的都不談，直到毛澤東起來清算劉少奇，他們三人相互間亦各有一番友誼存在。倘使劉少奇有錯，周恩來早該進言。迨及毛澤東起來清算劉少奇，周恩來亦該向毛澤東進言。總該使三人之間的友誼保留，共黨政權亦不至快速崩潰。但周恩來竟袖手旁觀，默不作態。有些處，他並助紂爲虐，與江青一鼻孔出氣。

今再說到毛澤東。他清算了劉少奇，又清算了林彪。據說，最後又要清算到周恩來。那可說，毛澤東全不認識人，全交錯了朋友。除卻江青一人外，他是更沒有一位可親的朋友了。一個

人連一個朋友都交不到，那也還算得是人嗎？當時劉少奇在共產政權裏，實也無明白可淸算處。不得已，遂迂回其道，轉出紅衛兵，先在社會下層攪起「文化大革命」，氣勢囂張，聲威煊赫，恐怖氣氛遍滿全國；遂一轉臉朝向劉少奇，劉少奇不攻而自倒了。可見毛澤東當時心中也知淸算劉少奇理不直，氣不壯，無可下手，乃出此下策的。那時周恩來爲何不在紅衛兵鬧事時早有所禁止呢？以他的職位論，他是該負此責任的。據我親聽到許多人談及其親身與周恩來接觸過的事論，周恩來絕非一不辨是非的人；只叫他肯出一言，他的所言，亦絕非無作用、不見效的；但爲何周恩來遇共黨內部出大問題，他卻閉口不言，又藏頭束手，絕不有所作爲呢？他只爲做官，只爲要保全他一職位，那算不算是居官守職的正當行爲呢？

而且你的職位，明由毛澤東所授與，周與毛堪稱得是朋友。你熱中做官，至少也該感恩圖報，直言極諫，這是一做官人時常會遇到的事。而況周恩來身居高位，以公言，以私言，他對毛澤東是應該知無不言，言無不盡的。若毛澤東不肯聽，他便該潔身而退，所謂合則留，不合則去。進退出處，中國人幾千年來能講究的一番道理，難道周恩來竟一無所知嗎？

四

不論你信仰甚麼主義，要之，做官同時還要做一人。只做官不做人，總是要不得的。論語曾子曰：「爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？」做人道理如此，做官的道理也該如此。做朋友要信，不僅要朋友信得我，也該我信得這朋友。毛澤東這人是否可好言好語相勸呢？而且我之所勸，乃爲彼之私，並不即是說爲國家民族之公。若如此進言，而毛澤東不能受，你不信其人可以好言好語相勸，你就不該與他論交，不該與他作爲朋友。今又親受此朋友之大恩，出踞高位，尊在人上，而曾不能爲我朋友盡忠代謀，只求一己自保名位，那還算得有了一做人資格嗎？

論語孔子曰：「殷有三仁焉。微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死。」他們三人同時俱是商紂之家屬近親，所以不能不挺身出任當時政府之職位。但周恩來與毛澤東是結爲朋友，共同出來從事「革命運動」的。若早知毛澤東非其人，便不該相與結爲密友。既已共同得志，也便不該只守自己職位，不出忠言，不盡忠謀。單以做人論，周恩來便是一無人格的。不論其爲共產黨，即改入國民黨，同樣無人格，則同樣不足道。而周恩來居然能博得一世之佳譽，可見其人亦有出人

頭地處，可算得是一大奸巨猾。退一萬步言之，亦只算得是一巧宦。而我們的世風居然一時能使如周恩來其人獲得佳譽，此亦大可警惕了。

五

但據報載，今天大陸的學術界，居然也起來要批評周恩來。中間亦有許多共黨的中級幹部在內，他們則都是追隨依附著毛澤東、周恩來而俱起。他們今天清算毛澤東，批評周恩來，他們自己又如何呢？這該還有下文來交代。據說鄧小平曾宣言，他將退職了，不再在政治上活動了。是否是事實呢？至少不得已而以恕道論之，能退也就算好了。而他們之所清算與批評，也該是有一限度的。這以人之常情測之，只如此。我們又該有其他的想望嗎？一失足成千古恨，那是無可奈何的。

我們據此爲見，我們在此時，且莫高談革命，高談民主，高談三民主義；起碼第一步，先講究一些做人道理，總不是不應該吧？否則人都不講做人道理，人多不像了人，又那有甚麼可講呢！竊願舉此一義，以爲我們今天在臺、澎、金、馬復興基地的中國人告，這也不算是多餘

的。

（民國六十九年十月一日香港中國人月刊二卷九期）

七十年後中華民國之新形勢

一

中國自古以農立國，農業必重「時」。並知「常」中有「變」，「變」中亦有「常」。如春耕、夏耘、秋收、冬藏，此乃一年之「變」。而年年如是，則是其「常」。一年中二十四節令，幾乎無不與農事有關，此乃逐月之「變」。日出而作，日入而息，此乃逐日之「變」。而逐月、逐日亦莫不有「常」。推至於其他一切人事皆然。「孔子，聖之時者也。」故中國文化傳統，最重「時」的一觀念。此爲中國文化一特點，亦可謂中國文化最能與自然合一，最富科學性。

中國傳統，以三十年爲一世。此是人文的，亦是自然的。人自嬰孩出世，迄於其爲幼童，而

成年，而壯大，大抵四十強而仕。人到四十歲，乃在社會上主持事務，幹濟各業，如是到五十、六十、七十，則老而退。故此三十年，實爲此人一生之主要期。人變則世亦變，此是一極自然的，而亦無可違逆的。故孟子曰「知人論世」。論世如何可不知人？而知人又如何可不論世？

就世事論，人是主要的，而一切事變及物質條件則是次要的。如人之一生，衣服變了，居宅變了，此等俱是小變。此身不變，則依然是此生。逮其身死，始是人生一大變。此事又誰可否認？故世界上忽發明了有輪船，此是一大變。又忽然發明了有電燈，此又是一大變。但只要其人不變，則物質條件雖大變，而在人世上則終是一小變。隔了三十年，社會主持人事的人物盡變了，始是人世一大變。有雖求不變而不可能者。

二

如舉家庭言，人自嬰孩至於長大成人，所謂子弟時期，常只爲其一家中之附屬品。自三十至於四十，雖已成婚生子，但在家庭中，尙多有父母親作主。及其四十以後，至於六十、七十，則始成爲一家之主。七十後則退休了。當然亦可說自三十五至六十五，可勿拘泥在數字上。要之，

中國古人說，三十年爲一世，其語是可確然成立的。

近代人說，父子間有「代溝」，其實此是一種自然眞理。即中國人自古即以孝道爲先，但父子之間，那裏能沒有時代隔閡！豈有父子能儼然如一體之理！惟雖有隔閡，亦尙多溝通。孫子、孫女亦尙多親覩祖父母，有一段時期之同居。爲父母者，亦多在不知不覺間，爲其子女述及其父母生前之往事遺志。故一家祖孫三代，常能精神貫注，一氣相承，無所大變。但曾祖父母與曾孫兒女間，則聲氣隔絕，很難相通了。故每一家庭中，祖孫三代可以聯爲一系，而下及第四代，則自必有變。此是一種極自然之理。雖好守舊，亦不能守，此是無可奈何的。

即如孔子一家，孔子是中國一大聖人，但豈能望其子伯魚亦能如孔子般，一色無變？伯魚先孔子卒，其子子思，幼年尙及見祖父之在世。但孔子之家庭，上自孔子，下及子思，三代之後，必然會變，寧能常守其舊？孔子之家庭如此，孔子之學業傳統亦如此。孔子死後，其及門弟子如子貢、有子、曾子、子游、子夏等，傳授師道；下及再傳弟子，如子思、段干木之流，已傳及三世；此下則必變。時代變了，則人物自必變。亦是人物變了，則時代亦必變。所以一大師之傳，必待三世之久，乃可有另一新大師出現。如孟子之於孔子是已。北宋時代，如河南二程夫子出，亦一傳再傳至於三傳，及李延平，此下乃有朱子崛起。均是其例。

三

學業如此，政治亦然。如周武王開創周祚，下傳成王、康王，已及三世，則此下不能無大變。尤其可舉例來說的，如漢高祖，以平民為天子，一時朝廷大臣，盡屬平民出身。呂后為變，其起而平之者，盡屬與高祖並起之人。人未變，則其時代又焉得遽變？下及高祖子惠帝即位，但曹參為相，仍屬與其父同起之人。蕭規曹隨，惠帝亦得從之。文帝即位，朝臣如絳、灌之徒，依然是其父高祖時人。文帝雖極欣賞賈誼，亦不獲重用。一時朝政，依然無可大變。至景帝即位，已屬高祖之孫。其時朝臣，則與高祖同時人已盡老死。其平吳、楚七國之亂，乃屬周亞夫，係高祖同時周勃之子。朝臣盡變了，則朝政自有變。所以自武帝起，而漢代之朝政乃大變。若以漢代之王位承襲言，則武帝已為高祖之曾孫，已歷四世之久。但自社會大羣體言，則自高祖元年至武帝元年，僅歷六十七年。兩世六十年已過，第三世開始了七年。勿拘數字，時隔三世，舉世人物已盡變，則時代亦宜有大變。不必定要說隔三世須九十年纔大變。讀者以意會之，自可見。

下至東漢經光武、明、章三世，而朝政始變。唐初經高祖、太宗、高宗三世六十六年，下及

中宗、武后二世始變。其先六十六年則爲初唐貞觀盛治之大體則未有變。北宋之興，尤可與西漢開國相擬。自唐末五代十國以來，太祖以一武臣，黃袍加身，一時並起者，皆承五代而來。直待仁宗即位，已上距太祖開國六十三年，此後社會新人踵起，先之以胡瑗、孫復，而有范希文之慶曆變法，又繼之以王安石之熙寧變法，乃顯與宋初情勢大不同。人物變，斯時代變，此又歷史上一明證。

即以清代論之，順、康、雍三世，可謂有清之第一期。乾、嘉、道三世，可謂有清之第二期。咸、同、光三世，可謂有清之第三期。而清祚遂以告終。中國古人言：「十年樹木，百年樹人。」此「人」字乃指社會大羣中之人物言。必歷三世七十年至九十年，乃始有具體之變。所謂「百年」，則承上文「十年樹木」言，亦不當以數字拘。若就個人言，則三十而立，四十而強仕，烏有待之百年，其人早死，而復得謂之「樹人」者？豈待之其死後乎！

四

西方起於希臘，其先只在小地面上以經商爲務。商品重外銷，故其一般心理，常重在商業區

域之不斷擴張。商業雖屬和平的，而向外擴張則總帶有侵略性。羅馬繼起，憑其軍力，乃以一城邦而擴張成爲一大帝國。希臘爲後代西歐資本社會開先河，羅馬爲後代西歐帝國主義樹前規。要之，西方人重視「空間」，尤過於其重視「時間」。商業重貨品，軍事重武裝，故其重視「物」，亦過於重視「人」。不憑貨品，何以致「富」？不憑武裝，何以致「強」？近代科學發展，亦可謂在其大體上仍重在商品與武裝上之應用。商品、武裝皆屬無生命的，可以不斷求變求新、求進步，無時間限止。物質條件變，則時代亦隨而變，人物亦皆追隨而俱變。故中國文化重「人」重「時」，人與時相配合，中國人稱之曰「天人合一」。西方人則重「地」，重「空間」，又重「物」。地與物相配合，則爲「資本主義」與「帝國主義」。一重自身內部之緜延，一主向外勢力之擴展。亦可謂中國文化乃一種「生命的精神文化」，而西方則爲一種「機械的物質文化」。故馬克思之唯物史觀，大體可適用於西方，而在中國歷史之演進上，則全不適合。

西方自耶教流行，乃重「天」。然西方宗教觀念中之「天」，與中國人之「天」的觀念仍不同。中國人必曰「天時」，又曰「一陰一陽之謂道」。一陰一陽即「時」之變，猶人之生死，亦「時」之變。而西方宗教信仰，則有天堂與地獄之分，仍屬「空間」觀，非「時間」觀。西方人以耶穌降生作計算，一百年爲一世紀，此種時間觀則仍屬一變相的空間觀。試問一百年中，變化

何限？以中國觀念言，則百年之久已歷四世。故知西方人之紀元，實亦與人事歷史無密切之相通，亦僅一數字計算而止耳。

近代西方科學家愛因斯坦，創造「四度空間」之新理論，開始以時間觀加入其相傳之空間觀中。亦可爲西方人一向重視空間、不重視時間一明證。然以時間觀加入空間觀中，則此時間仍成爲無生命的、無機的，一種物質計算之附屬品。故自中國觀念言之，則仍爲一種空間變相的時間觀。故於史學及人文學上，愛因斯坦此一理論，乃並無其影響與作用。

五

此下仍本三十年爲一世之觀念，來言民國之七十年。在晚清之末，康有爲即有「大變、全變、速變」之主張。「變」則中國古人常言之。孔子曰：「齊一變，至於魯；魯一變，至於道。」此不可謂之非「大變」。然中國古人不言「全變」。孔子曰：「殷因於夏禮，所損益可知。周因於殷禮，所損益可知。其或繼周者，雖百世可知。」「損益」即其「變」。有所「因」，則有不變，是即其「常」。人生自嬰孩至長大成人，及壯而強，而老而死，時時變、刻刻變，而同此一

身則終無變。父子有代溝，其變大矣。然父子之間，仍多相因而不變者。故物可全變，而人文傳統亦終不可以全變。即論西歐，遠溯之希臘、羅馬，亦仍有其不能全變者。孔子又曰：「欲速則不達。」則「速變」亦有難言者。

中山先生倡導革命，創建民國，可謂中國史上一大變。然滿清政府雖退位，其故老遺臣留至民國者爲數實多。中山先生惟求以和平建國，遂讓其第一任正式總統大位於袁世凱。此即滿清餘孽，爲此下北洋軍閥之第一世。中山先生後自廣州北上議和，其和談對象爲段祺瑞、張作霖，則爲北洋軍閥之第二世。前故總統蔣公北伐，對方主帥爲吳佩孚、孫傳芳，則屬北洋軍閥中之第三世。其精神意氣、措施作爲，較之第二世已不同，較之第一世則大變。此乃自然應有之變之無可逃者。其他尚有馮玉祥、張學良，皆屬第三世。民國之眞統一，則須待此北洋軍閥之演變至第三世而後成。此亦自然之勢之爲人力所無可奈何者。

中山先生辛亥革命，不僅有滿清政權所遺下之一派武力，如上述北洋軍閥之存在；亦尚有社會一輩高級知識分子所提倡所流傳之新思想新潮流。康、梁與章太炎輩爲其第一世。民初以下，胡適之輩發爲「新文化運動」，則爲此一派之第二世。中山先生言「知難行易」，以告其國民黨員，而胡適之特爲「知難行亦不易論」以相對抗。蔣故總統北伐及對日抗戰時，則此派勢力正甚

講壇上。政府勝利還都，蔣故總統曾有將行憲後第一任總統位讓胡適之出任之意。可見此一派在當時社會之聲勢與力量之猶值重視。及今「新文化運動」之第二世殆若已盡，然風氣已成，全國競慕西化，厭守舊貫。則試問中山先生之三民主義，又何得急速暢行於全國？

除此兩大勢力外，又有共產主義之日趨長大。此當以陳獨秀、李大釗、瞿秋白等爲第一世，朱德、毛澤東等爲第二世。對日抗戰結束後，此一派乘機崛起，攘奪了中國全大陸之統治權於一手已歷三十餘年之久。論此派之淵源，則實是「新文化運動」中分出。論此派分子之內涵，則亦有來歷不同。如毛澤東，實爲一道地十足之土共產。如劉少奇、如周恩來、如鄧小平，則皆遠至海外，飲過洋水，喫過洋麵包。如林彪，則從廣州黃埔軍校轉去。顯然可分三大別。毛澤東晚年不斷清算鬪爭，皆以土共產來鬪爭其他黨員。至今僅存鄧小平，回頭來鬪爭土共產。而華國鋒自亦難逃其鬪爭圈子之外去。迄今以後，大陸共黨之第二世，亦已所存無幾。而第三世則未經培植，是否尚能緜延有第三世，此難預見。惟決不能有土共產之再起，則可斷言。最近大陸分派大批留學生赴美國、西歐、日本；或此輩陸續回國，雜湊成第三世。則係由政權來維持黨，非由黨來維持政權。其一切形象姿態，顯當與第二世有絕大之不同。

六

今試再言國民黨。中山先生所領導者，是爲國民黨之第一世。逮其在廣州，蔣故總統負責黃埔練軍之大任，則爲第二世。但第一世人員尚多。北伐至南京，即有寧、漢分裂。如汪精衛，姑不論其人之忠奸邪正，要之，在彼意中，在辛亥之前即已入獄，彼心中每以一革命老前輩自居，一若黨務當全由彼指揮，斷不當屈居第二位。下及政府遷重慶，彼乃逃回南京，另組一僞政權。可知第一世、第二世之間，心理上自多隔閡。今日國人常稱中國文化乃「人本位」者，此亦「人本位」中所可有之一種現象。亦猶西漢文帝時，絳、灌之徒即不樂賈誼之重用。人心千古一轍，非能有大變也。

西方人則不然。如最近美國雷根當選總統，卡特即安然去位。即其數年來相從之全班政治人員，亦莫不安然引退。新舊易位，若無事然。雙方文化傳統不同，斯人心亦不同。西方人尚法、尚權，尚多數。中國人尚德、尚位，尚少數。制度不能反於人心。民國以來之七十年，政治上種種繆轕，種種禍亂，亦由舊人心、新制度未能融洽。改制度則易，改人心則難。中山先生之三民

主義，首爲民族主義。故其民權主義亦重考試，不重選舉。選舉在下面，重多數；考試在上面，重少數。故居上位，斯當尊，惟求其有德。其居下尊上，亦居下位之一德也，而豈多數結黨爭權之謂乎！中山先生必言「知難行易」，有其深意存焉。而豈徒慕西化者所能知！

下及今日，則蔣故總統所領導之第二世，亦已凋零垂盡。民國已達七十年度，正是第三世出現。一切新形象、新姿態、新風氣、新潮流將見煥然一新，不求新而自新。雖欲守舊、持舊，而「周雖舊邦，其命維新」。此即中國古人所謂之「天命」，乃是一種時間觀念與自然趨勢。此乃中國之「人本位」精神，亦文化大傳統之深意所存。而亦豈西方人之所能知！

七

西方人重「法」不重「人」，故競求變法。中國人則重「人」不重「法」，人既變，則法雖不變而實已變。惟人文傳統則終不變。孔子之言「百世可知」是矣。一部二十五史，時時在變，世世在變，主要則在「變」中求「常」，求其有一不變者。故能四千年來常有此民族與國家之存在。今已達民國七十年，正已達一切必變之際，此下必然會見有一新中國出現。惟望其在「新」

中仍能留有「舊」。此如民間流傳之百家姓，其書遠起宋初，至今亦踰千年，而趙、錢、孫、李、周、吳、鄭、王，家家有一祖先，遠在三、四千年之上。此即中國文化傳統之一種精神表現。不知須待何年何代，中國人肯家家盡棄其姓，人人不再有此舊宗法觀念之存在？其實每一家早已盡變，趙家寧尚王天下？錢家寧尚保有吳越爲一國之主？然則非變之難，乃求於時時世世之萬變中能維持保守一不變之難。若知此，則大陸共黨自不致改尊馬、恩、列、史；而當前之臺灣人，亦不爭求臺灣之獨立；而七十年後之新中國，仍將爲七十年來之舊中國，仍將爲四、五千年來炎黃子孫相傳之舊中國。區區之意之所望於國人者，常能精研中山先生所講三民主義之第一講「民族主義」，則庶乎近之矣。

西方人僅知有「民權觀」、「民生觀」，但不知有「民族觀」。中山先生之所以爲中國近世第一偉大人物者，端在此。中山先生之三民主義，其不能與美國林肯總統之「民有、民治、民享」並論者，亦在此。因林肯所言之三個「民」字，都指一國之人民言。中山先生之「三民」，乃指吾中華民族言。故民國以來七十年之國內相爭，北洋軍閥尚屬其次，而「新文化運動」之「打倒孔家店」、「非孔」、「非孝」、「全盤西化」，乃及馬、恩、列、史之共產主義，乃其主要。苟知有「民族」，則此下尚可有七百年、七千年、七萬年，炎黃以來之四、五千年尚不足

論，何論此民國以來之短短七十年！

（民國七十年一月一日臺灣日報）



歡迎大陸舉行辛亥革命七十週年紀念

一

日昨見報載，大陸政治協商會常務委員會宣布，決定在明年的十月十日舉行慶祝辛亥革命七十週年紀念。不知此項決議是否已成最後定案，在明年的雙十是否眞能舉行？但這一消息，是值得我們歡迎與期待的。

任何一國家、一民族，總不能沒有他的歷史傳統。此一國家民族之已往歷史，是該值得這一國家民族不斷紀念的。何況辛亥革命是我們國家民族五千年長期傳統的歷史上一件大莫與倫的大事變，具有大意義、大價值；而又在近代七十年之內，乃是我們國家民族近代史上一大事；那有

可讓我國家民族棄置記憶之外不加紀念之理！所以我們一聽此消息，不禁由衷的要表示我們的歡迎。

但紀念辛亥革命，同時即是紀念中華民國的創建。儻無辛亥革命，何來有中華民國？儻無中華民國之創建，則紀念辛亥革命又將紀念些甚麼？當知辛亥革命具有大意義、大價值，可供後世留作紀念者，即在其創建了中華民國。所以這兩件事，實在即是一件事。紀念這一事，同時即是紀念那一事，兩事是無可分割、無可劃開的。

二

何以說辛亥革命與中華民國的創建是中國五千年歷史上一件莫可與比的大事呢？中華民國依然是中國，與五千年來的中國仍是一貫相承的，只是把幾千年的皇室傳統廢止了，這是一莫大之變。所以改名爲中華民國，而不再要有像唐、虞、夏、商、周，以及秦、漢乃至於元、明、清的朝代名稱了。這不是中國歷史上一大變嗎？

但中華民國之確獲成立，在此短短的七十年中，亦曾遭受到了幾次小變。第一變是袁世凱的

洪憲稱帝。果使袁世凱稱帝成功，豈不是中華民國的國號便該廢止了嗎？豈有在「民國」中有帝皇在上的可能呢？第二變是張勳、康有爲所從事的宣統復辟運動。果使滿清的宣統皇帝復辟成功，則中華民國的名號也就該廢棄。第三變是日本人發動的侵華戰爭。他們在淪陷區的南京，亦曾建立了一個以汪精衛爲首的漢奸政府。果使日本軍隊不失敗，漢奸政府維持下去中國人全受日本人的奴役，那又如何再得稱爲中華民國呢？

所以中華民國的成立，在其先便遇有了上述之三變。直到對日抗戰勝利，中華民國始獲正式成立。但不久又在中國大陸失其存在了。這豈不是在此辛亥革命七十年來，我們全體中國人九億同胞所該人人皆知、人人紀念的嗎？所以紀念辛亥革命，同時即是紀念中華民國的創建，而又必連帶想起到此下的洪憲稱帝、宣統復辟，以及對日抗戰，直到中華民國政府的遷來臺灣。這些事，都在此辛亥革命後的七十年中，同時也必會引起我國人的紀念。

三

繼中華民國而起者，則爲中華人民共和國。今試問此兩國有何不同？政府改了，何以國名

亦要改呢？難道中華人民共和國便不再是五千年相傳的中國了嗎？但在國名上明明有「中華」二字，可見此國家、此民族則依然無變，應該仍是中華民族的國家，纔仍沿用了這「中華」二字，冠在國號之上。

但爲何定要把中華民國的國號改成爲「中華人民共和國」的新國號呢？「民國」的「民」字，上面增加一字，改稱「人民」二字，這又有甚麼不同呢？這應該是絕無不同的。那麼所不同的只在添加了「共和」二字。其實既稱「民國」，不再有帝皇在上，人民與人民之間，就該是共和的；所以只稱「民國」，亦即是涵有「共和」的意義在內了。若說是那時的政府不共和，更改了一政府更共和，便夠了，何煩要改國號呢？

其實當時的政府乃是一實行共產主義的政府。共產主義必分人民爲兩階級：一爲有產階級，一爲無產階級。共產主義的政府即在號召無產階級，提醒階級意識，起來對有產階級引發鬪爭。必須消滅有產階級，全成無產階級，乃爲共產主義之成功。如此說來，則此國家決非一人民共和的國家，而應是一無產階級掌握政權的國家。然則這一國家的國號何以又稱爲「人民共和」呢？我以爲至少應再添兩字，改稱爲「中華無產人民共和國」纔是。但實際上仍安不上「中華」二字。

因「中華」二字亦具有長時期的歷史意義在內。在我中華民族長時期的演變進程內，從來沒有資本主義與無產階級的觀念產生過。因此五千年來的中國社會，既不是一資本主義的社會，亦不能產生出無產階級的共產社會。所以毛澤東政權成立以來，每逢十月一日「中華人民共和國」的國慶日，即在其首都北京天安門外，高懸著馬、恩、列、史的畫像，正在說明此一政府，乃從馬、恩、列、史來，不從中華人民來。因此在政府與人民間，根本有衝突。不斷清算鬪爭，經三十年之久，而受清算、受鬪爭、被殘殺者，積有七、八千萬之眾，則此一政府與此一國名，實際上亦處於正相衝突的地位。何以當時此一政府會忽然選用這樣一國號呢？這是近代中國史上一甚難解答的問題。

據說毛澤東自己曾說，他生平沒有做錯事，只改中華民國為「中華人民共和國」的名號一事是錯了。其實毛澤東說這話的意思，亦可猜想而知。毛澤東對一國號本不看重。若是當年他依然沿用了中華民國的國號，豈不使遷來臺灣的國民政府平添了許多麻煩嗎？毛澤東雖能改一國號，但他並不能改造歷史。在他前，明明有一中華民國的創建，此一事實，則早已存在於近代每一國人的心中。直到今天，大陸有人要來紀念辛亥革命，豈不仍在紀念着中華民國嗎？毛澤東這一認錯，卻是真該認錯了。

四

此刻大陸則又在變，毛澤東被淸算了，江靑等四人幫亦同被淸算了，連那天安門上馬、恩、列、史四大畫像亦被取下了。那豈不是「中華人民共和國」那一國號，和創立此國號的政府之一切所作所爲，亦盡在被淸算了嗎？這眞又是辛亥革命七十年來之最後一大變。若是果眞大陸在明年來慶祝辛亥革命七十年紀念，上述七十年來的這些變，豈不亦連帶在紀念中？不僅如此，辛亥革命前的全部中國史，五千年的緜遠歷程，亦將連帶引起在紀念中。那纔是一番眞紀念。儻僅空空紀念着此「辛亥革命」一個空名辭，那又如何稱得是紀念呢？

所以紀念辛亥革命，必會同時紀念到今天依然偏安在臺的中華民國。紀念辛亥革命，必會紀念到推翻中華民國，同時即是推翻辛亥革命，而今天又正在受淸算的中華人民共和國。那些紀念，齊上心頭，自然會使當前的中國人，對國家民族前途，醞釀出一出路來。這還不該我們遠在海外的中國人，聞此消息，便先來表示一番由衷的歡迎嗎？

一個國家，一個民族，絕不能沒有歷史。歷史不是寫在紙上的，乃是記憶在心頭的。所以歷

史必該有紀念。但並非歷史上事事值得後人的紀念。不值紀念的，早在後人心頭鈎消了。這纔是此國家、此民族之眞前途所在。毛澤東初上臺，亦想把中國五千年歷史改造一過。那時全國小學歷史教科書所推崇表揚的歷史人物，卻是黃巢、李自成、張獻忠這輩人。此刻毛澤東受淸算了，他自己也就在此下的中國歷史上，將會被歸入了黃巢、李自成、張獻忠那一流去。毛澤東不值後人紀念，那「中華人民共和國」的國號，又何能再值後人紀念呢？

讓我們今天大陸同胞大家明白想一想，辛亥革命究竟值得紀念嗎？中華人民共和國的興起，究竟同樣值得紀念嗎？果要紀念中華人民共和國的興起，便該紀念毛澤東，便該紀念馬、恩、列、史，便不該同時又來紀念辛亥革命，又來紀念黃帝以來一部五千年的中國史。若還要紀念中國史，依毛澤東的想法、說法，以前他是要我們國人紀念黃巢、李自成、張獻忠一流人，以後他是要我們國人來紀念秦始皇。試問我們大陸九億同胞，果能如此般去紀念嗎？在我們大陸九億同胞的心理，果會不覺得於心不安嗎？那是最淺顯的，人人心裏都會如此想。那又是最高深最神妙的，何以人人心裏都會如此想？你可說不出，想不通，但有眼前事實為證。大陸今年在淸算毛澤東，大陸明年又要來紀念辛亥革命，只照此演變下去，中國國家、中國民族的前途，便就亦由此上步了。那還不值得我們聞此消息先來表示歡迎嗎？

（民國六十九年十一月香港中國人月刊二卷十期，以筆名隱言發表，題大陸亦舉行辛亥革命七十週年的紀念嗎？今據作者原稿改爲本題。）

大陸往那裏去

一

當前的中國大陸該向那裏去？我想這一問題，不必由政治學家來回答，亦不用哲學家、思想家來作討論。依我個人看法，從前中國古人已說得很明白，而且這些話已成爲盡人可知的老生常談。惟其盡人可知，所以可信可靠。若定要由政治專家或大思想、大哲學家來提出他們的理想和主張，那便非盡人可知，可信可靠的程度也就會因而降低了。

國家前途要由全國民心之所歸依爲趨向，近代惟孫中山先生之三民主義能具備此條件。首先是「民族主義」。即國家前途應由其民族來自作決定。第二是「民權主義」。全國國民歸向那一

條路，但不能由國民自己走上這條路，應由政府來領導、來輔助。所以中山先生說，「權」在民眾，「能」在政府。即是民眾有「權」來決定政府之「能」該向何處用。第三是「民生主義」。一民族有一民族之民生，中國人有中國人之民生，不是發財致富便即是民生。如中國人能和美國人一般的發財致富，但中國人並不情願過和美國人一般的生活，中國人自有中國人愛過的生活。這纔可稱之謂「民生主義」。

近一百年來，中國人走錯了一條路，便是只想學外國。有人說，人家拿機關鎗來對我們，我們亦拿機關鎗去對他們。這是說，學外國只爲抵擋外國，來保衛自己。但這條路終於走錯了。如言政治，先求學日本、德國，因他們都有皇室，我們便想學他們來保全我們自己的皇室。辛亥革命後，則改學英、法民主政治。到後來，則想學美國和蘇維埃。其實學民主，無疑的該是由中國民眾來主持中國政府，還是以中國人爲首要。中國人學了英、美，便可來抵抗英、美，並不是即以學習英、美爲最高、最後之目的。抵抗不過美國，便想學蘇維埃。其實這些全只是手段，其眞目的是爲要中國好。可惜這一百年來的中國人，連此一層也誤會了，便專想以學外國爲能，於是遂使一百年來之中國始終陷於阢隉不安中。

毛澤東初上臺，他那時亦何嘗不是得到中國民眾大多數之擁護？正爲中國大多數民眾不願走

美國資本社會的路，所以改而信從毛澤東共產社會之號召。然而毛澤東卻不悟此中意義，誤認為他提倡馬、恩、列、史是成功了，硬要把中國社會來分別出有產、無產之兩階級。其實比之美國，則當時的中國實算不上有資產階級。連擁護毛澤東的，像當時一輩大學教授和大學生，那裏便能算是資產階級？而毛澤東竟把他們同來清算鬬爭了。不能說他們是資產階級，卻說他們具有資產階級的「意識」。經毛政權淸算鬬爭而死的，前後不下七千萬、八千萬人之多。老子說：「民不畏死，奈何以死懼之？」結果是毛政權亦因此而垮了。

二

我前年在香港，曾訪問一紅衛兵。我曾親切問他：「你們當時如此般的作為，在你們良心上，亦覺有不安否？」他答說：「我們亦未嘗不知我們的行為是有些過分了，但我們愛國家、愛民族。當時我們認為只有依照這一條路做去，對國家民族前途有福利，所以我們遂亦忍心為之。事後我們知道是受了共產主義的錯誤領導，但已追悔無及。這並非我一人如此想，亦可說當時大部分紅衛兵事後亦無不如我般想。」

其實又何止那時的紅衛兵如此，即共產黨中的高級幹部亦何嘗不如此？所以毛澤東先清算了劉少奇，又清算了林彪，最後又該清算到周恩來。幸而周恩來死了，毛澤東也死了。如此說來，即在共產黨的最高幹部中，信仰亦未能一致。連共產黨中的高級幹部也都如此，更何論一輩紅衛兵們呢？即如鄧小平，他豈不親身受過兩次、三次的清算，他今天又何曾再眞信仰從前那一套馬、恩、列、史、毛的主義和思想呢？最可詫怪的是，當前大陸乃爭和美國、英國及其他西歐各國號稱自由資本社會的國家建交了。不僅如此，還派出了大批留學生分往前述各國去留學，連鄧小平的兒子也去美國留學了。難道他們學得一切科技回來，還能爲此下大陸推行十全十美的理想的共產主義嗎？我想鄧小平諸人雖愚，也不會愚至於此。

而且更不僅然，今天大陸仍與共產祖國蘇維埃齟齬時生，不能和解；而且又和近鄰越南直接發生軍事衝突，至今還是在邊界上兩陣對立，紛爭不已。試問那裏有以共產主義立國的國家像當前大陸一般的呢？或謂當前大陸有意要學東歐的南斯拉夫。其實毛澤東絕不可能學狄托，因爲中國和南斯拉夫不同。中國已有四、五千年悠久的歷史傳統，全國民衆早有一種心理習慣，若不把蘇維埃強權高壓在上，中國人何能長期俯伏馬、恩、列、史之下？但馬、恩、列、史的威力一搖動，全國人心亦即搖動，如高山下石，不落到地不能停止，那能留在半路變出一狄托來呢？

其他東歐，如波蘭、東德、匈牙利諸國，若非一共產政府高壓在上，他們的民眾又何肯如此馴服？而此諸國的政府，若非有蘇維埃駐軍威脅，又何能如此般的高壓呢？如最近羅馬教宗若望六世往波蘭，波蘭民心之所趨嚮豈不亦顯而易見嗎？然則豈美、英、西歐自由資本社會的國家能誠心誠意來替當前的中國大陸建立一安穩而像樣的共產國家嗎？此恐即如鄧小平諸人，亦決不作如此想。

三

然則當前大陸前途究將何往？此事實甚簡單，一言以蔽之，民心之所向即是國家之前途。百年來亦惟中山先生一人可以維繫民心之所向。中國建國當由中國人建之，此即是「民族主義」。若以此意詢之大陸九億同胞，誰不承認此說？民眾有此意，政府當盡所能以求實現，這即是「民權主義」，又誰不承認？至於生活，中國人當有中國人自己的生活，不追隨美國人、蘇維埃人過生活，即是「民生主義」，又誰不承認？若舉此以質之鄧小平一輩人，詢之其良心，又誰不承認？

然而毛澤東死已數年，國事蜩螗，終無休止。此則實因中國大陸共產政權有一大包袱未能卸下。此包袱是何？即是當前大陸兩、三千萬的共產黨員。他們中，大多數都是無知無識，何嘗眞知道馬、恩、列、史共產主義的思想，更又何嘗有對共產主義思想的信心？只借共產黨員一名義來作他們吃飯的資本，又可高踞人上，作威作福。此實是當前大陸一大包袱。欲求卸下此包袱，則惟有借助於大陸九億民心共同之所向。我亦並不是說要把共產黨立刻改爲國民黨。我們的主要前提，該是國家民族的出路，並不是黨與黨的爭衡。單以一黨人來崇奉孫中山先生，其義實狹；不如以全國人來崇奉孫中山先生，則其義始廣。此下大陸政權應爲一民主政權，此又誰不承認？然「民主」即是一主義，不必再分黨派各立主義，那將徒增包袱，徒起紛爭。當前大陸不是有一「人民代表大會」嗎？只要這個會眞是愼選各地賢才，眞能代表民心、民意來說話，只要大陸政權肯聽從這些說話來行事，這就够了。一切事務只要隨時協商，隨時遵行，豈不輕便易行？大陸往那裏去，即可由此人民代表大會隨時決定。道邇而求之遠，誠可不必了。

當前大陸人羣呼「生活學臺灣」，這話也有甚深的眞理。臺灣人亦是中國人，中國人的生活當學中國人中之生活較佳者，千萬不可學美國人，更不可學蘇維埃人。此百年來國事一大錯誤，便在專要學外國。

論語弟子問孔子以爲政，孔子曰：「足食，足兵，民信之矣。」問：「必不得已而去，三者何先？」孔子曰：「去兵。」又問：「再不得已而去，二者何先？」孔子曰；「去食。自古皆有死，民無信不立。」中國人惟當信中國人自己。儻中國人不能信自己中國人，則試問何以自立？國家不能自立，還有甚麼前途可談呢？我見大陸人來香港的極多，一言蔽之，皆不能立。貪吃懶做，不能自立，其病在無信心。近年來頗聞大陸人競學英文，似乎認爲中國前途不學蘇，便又須轉而學美。何況所欲學於美者，又僅是學一些科技。則中國前途眞將不堪設想。中國人還該轉回頭來學中國人，則當前大陸要學臺灣，還是一正途。

轉瞬十月將屆。果使天安門上不再見有馬、恩、列、史、毛之畫像，大陸政權能不再使用共產黨之口號，一切措施能眞心誠意由政治協商會議來作決定，行百里者始於腳下，一步走正，第二步可以繼續向前。孔子論爲政，不得已可去食；大陸當前之一窮二白，眞個去食了，卻得一悔悟。恢復自信，則要往那裏去，儘可往那裏去。中國只是中國人之中國，重建中國，首要在建立中國人之自信。當前鄧小平之輩，果能明得此義，則他們所叫呼的「中國和平統一」，亦可轉身而得，亦在他們之能有此一信心而已。儻他們無此信心，則國將不立，更有何可言？然而大陸前途終往那裏去，以上所述則終無可疑。

（民國六十九年九月一日香港中國人月刊二卷八期，以筆名隱言發表。）

再論大陸往那裏去

一

我前撰大陸往那裏去一文，意有未盡，續草此篇。我當斬釘截鐵、提綱挈領的先說一句話：中國人只該走中國人自己的路線。任何一條外國路線，無論是蘇維埃路線，或是美國路線，由中國人走來，總是死路一條，斷無前途。

毛澤東政權這三十年來，便是要走蘇維埃路線。然而今天已是山窮水盡，前面無路了。所以天安門上懸掛的馬、恩、列、史的畫像亦被取消了，毛澤東自身被清算了，江青等「四人幫」亦被清算了。這不是明證嗎？然而蘇維埃路線走不得，美國路線亦同樣走不得。

二

最近有人告訴我，他一朋友從香港去大陸遊覽，旅程中遇一上年紀的醫生，此醫生在大陸甚有地位。兩人閒談，那香港朋友說：「大陸政權是在變，是否要變向修正主義的路上去？」那醫生說：「那裏是修正，我們是要恢復。」那香港朋友問：「恢復甚麼？」那醫生說：「過去三十多年我們信奉的是共產主義，今後當恢復到資本主義的路上去。」那醫生的一番話，卻不像只是他個人的話，該是代表好多人的話。而最近共黨高階層亦似乎實有此意見。如他們提出「四個現代化」的口號來，如他們派送大批留學生前赴美國及西歐德、法、英各資本主義的國家去，顯然有此趨向。但這又是一大錯誤。歐美資本主義亦決不是我們中國乃及當前大陸該走的一條路線。

他們又在叫喚要學臺灣。這是可以的。但他們不要誤會臺灣也在學美國，走資本主義的路線。而且他們又該知道，臺灣只一千七百萬人，只在臺、澎、金、馬幾個海島上。大陸是九億人口，廣土眾民一大區域。縱使請國民政府移上大陸來統治全國，亦必將變換辦法，那裏能如法泡製，把治臺、澎、金、馬的一切措施來治大陸？這是絕對不夠的。

三

我現在先舉幾個簡單易明的道理來講。第一，未受相當教育，不具備相當知識的人，不能來幹政治。大陸三千萬共產黨員，曾受過相當教育、具有相當知識的，共有幾人？無知無識的，總不該來參預政治職務。這是古今中外莫能相異的一條大原則。所以大陸當前除清算毛澤東、清算江青「四人幫」外，再該清算現有的三千萬共產黨員中不够教育水準、不够知識程度的黨員，把無教育、無知識的黨員盡量淘汰排除。這是大陸開始上路前的起腳第一步。

無知識的政治要不得，殺人路線更要不得。有人問：「天下烏乎定？」孟子說：「定於一。」又問：「孰能一之？」孟子說：「唯不嗜殺人者能一之。」毛澤東無教育、無知識，他最嗜殺人，經他手殺了七、八百萬中國人。今天大陸清算「四人幫」，據說，他們使五十萬人在文革期間遭到迫害，導致了三萬多人死亡。不論數字正確與否，要之，殺人路線萬萬走不得。大家知道馬一浮、陳寅恪、蒙文通三人，都死在「四人幫」鼓起紅衛兵文化大革命的手裏。此三人，不能說是未受過最高教育，不具備最高知識程度的人，而卻終身都未上過政治舞臺。陳、蒙兩位，尚在大

學當教授，馬一浮則連學校教育事務亦少擔任過。爲要改革政治，何煩殺戮到此三人？爲要改革文化，則與改革政治不同。具有相當知識的政治界人，如他盡力於其所擔任的政治職務外，當不敢輕易來談文化，何論高談文化改革，來肆意殺戮人！這只能說江青「四人幫」實在太無知識了。

今天大陸正在清算「四人幫」，又在清算林彪。林彪的罪名是陰謀要刺死毛澤東。在那時，刺死毛澤東正是救大陸的最要一步。現在既要清算毛澤東，清算江青「四人幫」，爲何又要清算林彪呢？並非林彪不該清算，乃是不該清算他之陰謀要暗殺毛澤東。毛澤東在死後尚該清算，爲何在其生前便不該把他殺了呢？所以既清算江青「四人幫」，而同時又要清算林彪，便是當前共黨高階層之無知識，使人莫測高深，不知他們究竟要幹甚麼？他們當前第二要務，便該讓人能信他們，此下決不再亂清算、亂殺人。

無知識的政治要不得，殺人的路線走不得，上文已交代過。但只要自捫良心，自知錯誤，從此不再亂殺人，此事易。要自認無知識，此事則較難。又要變無知識爲有知識，則更難。這斷非歲月間事，亦非十年、八年可能之事。所以當前大陸共黨，果能自認無知識，則首先第一要務在虛心，在謹愼，莫要輕起步，且先停頓下來。更不要討論走何路線，採何步伐。要之，急功近利不僅欲速不達，而且任何波折、糾紛再起，災禍隨之，豈徧體傷痍之大陸所能再受？

抑且心理問題影響政治最大。今天大陸對三十年來無知識的肆行殺人暴政之共黨，信心已全失去。即對其自身飽受傷痍後之自信，亦已完全失去。只覺上面一步放寬，即感一分安慰，認爲人生前程所望即在此。故大陸當前政權惟一正辦，端在解放，與民休息。以一分之安慰，進而得一分之自由。安慰復安慰，自由復自由，積之歲月，庶幾信心漸復。如是乃可起步，再謀新生。但此則決非當前之惟一要圖。

故第一步驟在統治階層知識之改進。第二步驟在殺人路線之絕對禁止。第三步驟在放寬壓迫，靜待社會下層對統治者及對其自身信心之恢復。此三步驟，皆在休息階段，消極方面，而決非向前邁進之積極方面的有爲階段。不論往那裏去，且先安定以待邁步向前的時機之來臨。此乃當前大陸一急務，一要圖。

四

兩月半前，我曾讀到香港大公報載大陸召開第五屆人民政治協商會議的消息。其原文，說政協委員在討論時，提出了很多批評和建議。指出用非所學、教非所用的現象仍很嚴重。認爲不僅

要善於發現人才，而且要保護人才。並且說，我們的人才要由我們自己去發現，不要等外國人去發現。又提出，除重視「法治」之外，尚須重視「德治」及「禮治」。又說，過去是閉關自守，現在崇洋思想抬頭，在某些人看來似乎外國一切都好；中國如果弄不好，要變成「新洋務派」。不少人藉機出國，遊山玩水，浪費外匯。出國考察缺乏計畫性和針對性。報上原文如此。但我認爲只此一段話，大陸前途往那裏去，已說得够明白了。殺人路線是「非法」的，亦是不道德的。一黨專制，惟我意向是尊，蔑視社會下層，這是「非禮」的。崇洋思想抬頭，認爲外國一切都好，大批的派送留學生出國，把國家民族前途，如沿街乞食般儘向外國去學取，亦是萬無一當的。並不是說，處今之世，可以閉門自守自足。但一切大政方針，則須國人自作決定，決非任何一外國所能越俎而代定。所需人才則須自己發現，並不能儘以外國人意見說好便好。大陸自經毛政權三十年壓制，文化學術界備受摧殘，一切停止，而尚能有如此把握大體之持論，此即我國家民族傳統深厚，非可在短期間內斬伐淨盡一明證。而我此文，再論「大陸往那裏去」，即上引大陸政協委員的一番話亦已明白指出，不再有遺了。

所以我說，當前大陸統治階層之知識改進，亦在廣攬大陸現有黨外之倖存知識分子，多開會議，一任其自由提出意見，自由詳加討論；則具體計畫，自會逐步展出。次則希望更廣攬當前散

布在美國、歐洲及其他全世界各地，凡吾國人中之各界學術知識分子，不斷返國，任其廣爲考察，任其發表主張意見，任其與國內學術知識分子詳加討論。亦希望留在臺灣的學術界知識分子亦能設法廣爲招攬，亦使其對國內各地詳加考察，許其亦有意見發表，亦得與國內乃至海外學術知識分子常有集會討論之機會。如此集思廣益，庶乎吾國家民族之出路與前途之曙光，有逐步展現、逐步明顯之一日。主政者能公其心以眾心爲心，此即是一種「德治」。主政者能不以一黨爲體，而與全國民眾上下一體，此即是一種「禮治」，而「法治」亦在其內。豈以己治人，以上治下，就算「法治」嗎？所以脫離了「德治」、「禮治」專來講「法治」，這又易於走上外國路線去，這仍是要不得的。上之所陳，此即中國文化精神傳統之所在。這又那裏是多派幾個留學生出國，學得一些外國路線之所能勝任愉快的呢？

然而，言之匪艱，行之惟艱。當前大陸之政治高階層，能有此覺悟，有此轉變否？則實難以預信。惟君子待人以德，終當直言相告。縱使所言落空，不被接納，則山窮水盡之後，亦復有柳暗花明之一境。天無絕人之路，大陸九億人口，皆炎黃以來五千年相傳之子孫，德之所積，禮之所成，亦終必有起而收其殘局以別開生面之一日。雖斯民塗炭，災禍不遽已，而生機透露，亦不在遠。大陸前途，亦終會有一條路出現。這是我私人畢生樂觀之所在。企予待之，決不會再有更

多時日的停留吧？柳若暗而花則明，吾大陸之九億同胞乎！羣花燦爛，雖姍姍其來遲，實斷斷乎指日而可望的了。謂余不信，則請你們等著吧！

五

我文暫止於此，待大陸續有變化，當再繼續爲文以再申我意。但我在此當先聲明一句話，我作此文，實非有其他用心，其他立場。我只是愛國家、愛民族、愛我大陸九億同胞。只要人同此心，則自見心同此理，亦斷無其他可疑了。故大陸究往那裏去，凡吾國人各自捫己心而可知，知識尙其餘事。這眞所謂上天下地無覓處，得來全不費工夫。惟端在我國人之能有此自信。這就是當前大陸的出路呀！

（民國六十九年十二月一日香港中國人月刊二卷十一期，以筆名隱言發表。）

三論大陸往那裏去

一

最近大陸舉行特別法庭公開審判江青等「四人幫」，這本是一件大快人心的事。本來「四人幫」罪大惡極，不煩審判，隨時可殺，而大陸拘禁了他們四年，直到最近纔由特別法庭來公開審判。而所舉罪狀如誣陷周恩來、鄧小平等，如謀害劉少奇等，全是共產黨內派系鬪爭的事。所以外國記者亦說，審判「四人幫」仍只是一番黨內鬪爭。不知「四人幫」乃對國家社會犯了大罪。若要審判，政府當公開准許民間自由投訴。我想不到一月，即可得民間訴狀幾十萬件。儻謂不够，稍延時日，便可得幾百萬件，乃至幾千萬件以上。政府只要說國人都要你們死，你們就該

死。那裏是犯了某事某過，須來審判。現在是只見「四人幫」在黨內犯過，不見「四人幫」對國家社會民眾所犯之大罪大過。輕重顚倒了，所以說此一案乃變成爲大失人心了。

更不應該的是，把江青「四人幫」和林彪下面六人謀刺毛澤東的，在同一法庭上合稱「十惡」，共同受審。這件事我已在上一篇再論大陸往那裏去文中提到過。江青是毛澤東的老婆，毛澤東是江青的丈夫，又是共黨第一掌握實權的領袖。論公論私，江青一切罪，毛澤東無不知。非其指使，即其同意贊成，而始肆無忌憚至於如此。即江青在受審時，亦把一切罪推卸於毛澤東。所以毛澤東是罪魁禍首，江青四人幫只是幫兇。若果毛澤東該當如此大罪，則林彪與其手下六人謀刺毛澤東，實該無罪。毛澤東果被刺死，此六人及林彪尙該有大功。而江青「四人幫」則不得無罪。若此六人同以惡名判大罪，則毛澤東應無罪，而江青「四人幫」亦該無罪。不知共黨政權的頭目們具何心情，把此六人與江青「四人幫」同稱「十惡」，同受審判？此又莫測高深，難爲解釋了。

所以審問了「四人幫」，接着便該批判毛澤東。據報載，最近共黨頭目中確有人作如是想，但有人則謂此事且待後一代人來再作決定。陳雲則謂，我們若不批判毛澤東，下一代人會連我們也批判。陳雲此話極明確，極有見識。我私人認爲，批判毛澤東，乃是「大陸往那裏去」的第一

步開始。不論往那裏去，第一步必先批判毛澤東。儻毛澤東不受批判，陰魂不散，橫梗在前面，則任何一條路都一步也行不得。所以毛澤東必受批判，應是遲早間事。只當前的共黨頭們，及早來批判毛澤東，則可將功贖罪，或可減輕他們此下同受批判之罪名。

二

大陸往那裏去？必自批判毛澤東作爲第一步的開始，此事是萬無可疑的。此下尚有第二步、第三步，繼續而來。其實此三步則只是一步。猶如審判「四人幫」，則必批判毛澤東，兩步亦只是一步，不可分開。今再說批判毛澤東以後之第一步，則當爲取消「中華人民共和國」之國號。此一國號，乃毛澤東所創立。而且毛澤東生前自己說過，改換國號是他的一錯誤舉動。那有創立此一國號的人是一罪人，已受批判，而此國號仍可保存留下之理！明年正是中華民國開國的七十週年，據說大陸亦想爲此紀念。儻在那紀念會時，正名定義，恢復國號，正式稱中華民國七十年，那正是順理成章、與民更始的大好文章。這有待當前大陸共黨頭目們好自爲之。

而且此等事，在中國歷史上亦早有先例。唐代武則天起來搗亂，改朝換代，狄仁傑諸人平

之，唐祚終復。狄仁傑由武則天賞識拔擢，但不料反敗在狄仁傑手裏，而狄仁傑則成爲中國歷史上一名人。當前共黨頭目中，亦有自認爲受毛澤東栽培，非不知毛澤東當批判，但不忍親身參預，故且待後人來做。不知所受是私恩，批毛是大義。儻不明大義，欲爲一愚忠，亦當乞身引退，辭去了政權，不問不聞，亦還勉強可稱是愚忠。現在如葉劍英等，則一面要戀棧不去，一面要反對人出來批毛，這就成了俗話所稱的「喫屎忠臣」。自己在喫屎，那能報人恩！所以毛澤東受批判，被鞭屍，那是遲早必該有的事，而亦決不會太遲，只不知誰來批判他而已。

毛澤東受批判了，「中華人民共和國」的國號被取消了，同時中國共產黨亦該解散。當前大陸共產黨是由毛澤東尊奉馬、恩、列、史來創成的，現在馬、恩、列、史畫像已除下，毛澤東再被鞭屍，中國共產黨又在那裏存在？一切事總要有口說得出。現在說「中華人民共和國」是中國共產黨創造的，中國共產黨是毛澤東一手領導組成的，這都是人人口裏說得出的、千眞萬確的事。但毛澤東是五千年來第一個中國人信奉外國人來改造中國人的，這句話則人人心裏明白，只是口裏不好意思說出來。要改造中國人，第一手段就是殺中國人。江青等「四人幫」做了幫兇。今天大陸共黨審判「四人幫」則是要說下半句，卻把上半句掩口不說。試問這樣做事，又如何做得成？

把毛澤東鞭屍了，把「中華人民共和國」的國號取消了，把中國共產黨解散了，下面如何辦？這很簡單，就是召開政治協商會議、人民代表會議來共同商討。鄧小平所提出的「和平統一」，也就很快出現了。流亡在臺的國民政府，他們所要保留的是中華民國的國號，他們所要反對的是中國共產黨，現在都做到了，那還有何話可說呢？這不該就是「和平統一」了嗎？

三

在此過程中的大陸政府，最好是一無黨無派的新政府。孫中山先生創建中華民國，他只說「國民黨是一革命黨」。現在中國和平統一，則革命完成，國民黨亦可功成身退。從此以下的新中國，亦可長期保留一無黨無派的新政府。大家信奉三民主義，民族、民權、民生，試問又誰能來反對呢？毛澤東是不要民族，要馬、恩、列、史；不要民權，要無產階級專政；不要民生，要無產。現在大陸已眞成爲無產了，全民無產，即當全民專政，這即是民權。而九億人民又全是中國人，這又即是民族。由民族、民權來講求民生，這無黨無派的新政府，亦即是三民主義的政府了，這又何必再來黨派呢？

就中國文化傳統言，則中國人向來不看重這一「黨」字。故說「君子羣而不黨」。一部中國政治史，從秦以下兩千年，不見有黨。只北宋有新舊黨爭，亦只是在政見上有不合，並無互相結黨，像今天般有政黨之組織。然而北宋亦就從此亡了。至於如東漢之黨錮，晚明之東林，乃是閹官小人誣陷當時一輩正人君子而稱之爲「黨」，實則亦並未有政黨組織之出現。孫中山先生稱國民黨爲「革命黨」，赴湯蹈火，殺身成仁，那裏是在治平時代的結黨相爭可比呢？故中山先生於「軍政」、「訓政」、「憲政」後，只說「還政於民」，並未有明白提出組織政黨之主張與意見。近來國人競崇西化，只有中山先生能從中國傳統文化發言，這眞是今日中國惟一最値得受人崇拜之一人。至於此下的國民黨，先在廣州從事北伐統一，次在重慶從事對日抗戰，今在臺灣從事反共復國，亦沒有違背中山先生「國民黨乃一革命黨」的大宗旨、大精神。果眞大陸此下中國能成一個無黨無派的新政府，能根據中國自己文化傳統來自創新規模，莫要一步一趨，只跟西方人腳影去，那豈不很好嗎？

萬一慕外心理，一時改不過來，認爲政治定要分黨派，則把共產黨取消了，如鄧小平說法，改爲「中國社會黨」，亦無不可。只要取消共產黨招牌，表示我們這批人此下絕不再走毛澤東路線，那就够了。若要進一步來提出「中國社會黨」該如何如何的黨綱與主張，那就難了。中國歷

史有中國的一套，既不該用「唯物史觀」來講，亦不能用「唯心史觀」來講。中國社會亦有中國的一套，既不是「資本社會」，亦不是「封建社會」，那能把中國社會來和西方中古時期的社會相比呢？那眞是大笑話。秦以前中國是封建政治，西方中古時期又那裏有過此等政治出現呢？至於說到「農奴社會」，中國更未有過。但這一百年來，中國亦尙未有學人來寫一部像樣的中國社會史，闡明出中國社會之眞相。今天的中國人，還對中國社會茫無所知。那有無知無識，拾人牙慧，只「中國社會」四字，便可結爲黨派，提出主張，立爲黨綱，以強人必從的呢？

不得已而思其次，應該先創設一「中國社會學會」，集合少數肯終身從事於此的學者，來共同研究。積數十年精力，也像馬克思在倫敦旅館中那樣，纔可有一部我們自己的社會史。使我們眞認識了我們中國社會，再可應用到實際政治上來。那可先抓到了政權，便可信口胡說，來強壓國人的！西方政黨全不如此，我們爲何要如此？

四

但我們今日社會風氣已成爲如此。那只有慢慢再求轉變過來，希望此下的中國人能走上自己

的路，能有一中國化的新中國出現，來代替西方化，那纔是辦法。譬如西方人講社會，便會注意到經濟上去，故說農奴社會、封建社會、資本社會、共產社會等，亦全從經濟着眼，故說唯物史觀。中國人講社會，便注重在「風氣」上、「風俗」上。我們可說，今天的中國社會，乃是一個西化社會，所以毛澤東要尊崇馬、恩、列、史來改造中國。當前大陸共黨若要來批判毛澤東，第一點該批判的，便在此。千萬不要把尊蘇又改爲尊美，楚則失之，齊亦未得。我們該轉變風氣，把尊外國轉而爲尊中國。能知得自尊自重，始是一條正路呀！

在臺灣的國民黨，從未提倡過一黨專政。目下臺灣尚有青年黨、民社黨，再添一中國社會黨，宜無不可。還是由一黨來組成政府呢？還是由多黨來聯合組成一政府呢？則仍待召開政治協商會議和人民代表大會來決定。大陸往那裏去？豈不是極簡單極明顯的，有一條路明擺在面前。在未上路前，先批判毛澤東，定他罪。再取消中華人民共和國的國號，恢復中華民國的國號。再解散共產黨，或另成一新黨，或不再要黨。這些全是輕而易舉的事。下面正式走上路，一步一步，許多具體問題來了，須待此下逐步去解決。若不依照我本文所說，徑提出許多具體問題來，那都是空口說白話，一無成效可期的。謂余不信，則請看明天吧！

（本文作於民國七十年春）

論政治思想與文化傳統的關係

——答香港明報月刊問

問：海峽兩岸的執政黨各自標榜一套政治思想模式，大陸堅持馬、列、毛思想，臺灣則奉行三民主義。在這些思想模式的挑戰和衝擊之下，中國的文化傳統受到些什麼影響？

答：中國歷史上政治動亂大體不外三型。一是社會亂於下，而政治動於上；如秦、漢之際，新莽、東漢之際，隋、唐之際等，皆是。二是政治分裂於上，而社會亦隨而分裂於下；如漢末之三國，以及兩晉、南北朝，唐末之五代十國等，皆是。三是外族入主，政失於上，而社會傳統秩序則依然承襲不變；如元、清兩代皆是。

至論當前形勢，一主馬、列共產主義及毛澤東思想，一主孫中山先生之三民主義，是為兩種政治思想之衝突，在中國以往歷史上絕少往例可循。此為西化東漸後之新現象。既無前例，則後

果亦難懸測。一國家、一民族，是否可對以往歷史一刀兩斷，另起頭緒，重創局面，此即在西方歷史上亦難找其例。即當前並世其他諸民族、諸國家，能盡破舊傳，特創新型者，亦尙少其例。惟國人則好學成性，不僅毛澤東以信奉馬、列自尊，即孫中山手創「民族、民權、民生」三民主義，而國人則必以美國林肯之「民有、民治、民享」相比附，乃始易於宣揚。崇洋蔑己，喜新尙變，已成國人心理之一共同歸趨。此誠不失爲中國當前至堪注意一問題。

問：中國的傳統文化中，有那些觀念對當前中國的問題會有所貢獻，值得傳揚？假如官方意識形態有所偏差時，這些傳統文化觀念又能不能產生匡正的作用？

答：中國傳統文化重「知」更重「行」。古人言：「知之匪艱，行之維艱。」王陽明言：「知行合一，不行只是不知。」中山先生則言：「知難行易。」其實三言同重「行」。一切學術思想必歸之於落實具體，躬行實踐。大家一般，只貴一「做人」道理。人則同是一人，做人道理應大體相同，無甚差異。又曰：「行遠必自邇，登高必自卑。」故修身、齊家、治國、平天下，其道乃一以貫之。故中國人只言「君道」、「臣道」、「政道」、「治道」，不言「君權」、「臣權」、「政權」、「治權」。君臣是人生五倫中之一倫，政治亦是人生中一道。未有爲君爲臣、從政從治，即可同時不是一「人」，可不遵守爲人之道。但近代國人則認爲中國自秦以下二千

年，盡爲一「帝王專制」政治。爲君者則盡是專制皇帝，爲臣者則全是依違奉承，爲帝王所奴役。如是則兩千年來中國讀書人無不入仕，亦即無學術思想可言。近代政治全依西式，則試問中國傳統文化又從何處能對西方政治有所匡正？若果有之，則不輕殺人，應是其主要之第一端。孔子曰：「子爲政，焉用殺？」又曰：「足食，足兵，民信之矣。必不得已則去兵，再不得已則去食。自古皆有死，民無信不立。」當使社會在下者，能信其上不輕殺人，庶其主要之首端乎！

又近代國人於中國「人倫」一項，亦知提及。但同時必尊西方之「民主」與「科學」。民主政治必重法制，但中國傳統則重「禮」更過於重「法」。爲人之道必重禮，而守法則只其輕微之一端。禮不主殺，刑法則主殺。若論科學，西方科學則爲陸、海、空三軍殺人利器發源所在。西方國際迎迓大典禮，必鳴禮炮，此即殺人利器。中國斷無此等禮。火藥發明自中國，但中國人以製爆竹，放煙花；造鎗造炮，則待西方。如近代之核子武器，各國競相製造，已如箭在弦上，一觸即發。不聞西方一大政治家可以不理會國防武裝。若中國永遠落後，自然談不到此。但中國一旦亦得躋於強國之林，試問何可不修國防？又何可無核子武裝？中國政治上亦講究國防，但終無此等殺人利器之發明。而中國亦已立國五千年，爲其他並世各國之冠。此乃中西文化相異一大問題，決非一些小小匡正可比。

問：學術與思想是相互影響的，倘若思想受官方訂定的模式限制，學術研究也難免走上支離瑣碎的途徑。爲了避免思想流於極端，海內外中國學人的學術研究應該採取什麼態度？

答：中西雙方文化不同，因此一切學術思想亦多不同。今日則一遵西方，中國舊有，全歸廢棄。如言文學，舊文學則稱之爲「死文學」，或稱之爲「封建文學」、「貴族文學」、「官僚文學」。惟模倣西方，始得爲新文學。舊文學既不提，因此亦復無中國文學思想可言。文學如此，史學亦然。中國一部二十五史，乃至三通、十通諸書，一言蔽之，曰「專制政治，封建社會」，八字道盡，更不再究，更何有所謂史學思想？今日國內一切學術思想已全屬西化，更無舊傳，惟中國舊有文字尙未廢止而已。

惟西方人貴「分」，宗教與政治分，學校亦尙與政治分。大學多屬私立，不受政府統治。今日中國則大學盡由官立，學術亦統於政治，「政統」已凌駕在「學統」之上。此爲中國有史五千年來所未有，亦西方所少見。此仍是一中西文化之體系問題。當知中國舊文化與西方不同，即與現代化不同。現代則求新求變。變向西方，則謂之「新」；仍屬自己一套，則謂之「舊」。新則無不是，舊則無可言。此乃國人現代心理之共同趨嚮。儻欲分別異同，孰爲中國舊有？孰爲現代新創？此非一言可盡。分別異同，再始有是非得失可加批評。此乃第二義，非第一義。今則第二

義已先定，凡屬西方則屬新，全是；凡屬中國則全屬舊，盡非。故國家命運，民族前途，全在他人，不歸自己。如學美國，則美國將來之禍福，即是中國此下之禍福。如學蘇維埃，則蘇維埃將來之禍福，亦即中國此下之禍福。如此一意模倣，在自己內部尚可得一日之苟安；儻爲學美、蘇而先在自己內部起爭，則當前已不安，此下更難論。

若問海內外中國學人的學術研究應該採取什麼態度？則淺薄如鄙人，自願先從第一義再及第二義。先別異同，再加批評。

問：香港是國際性都會，中西文化交匯之地，香港的知識分子一方面接受外來文化，另一方面應該如何承傳及發揚中國文化？

答：中、英鴉片戰爭，中國割讓香港，又賠款，並開五口通商，事在前清道光年間，迄今已一百四十年。今不論一百四十年前事，專論一百四十年來事。不論中國，單論英國。當時全世界太陽光所照，幾無一處不見有英國之國旗。大英帝國如日中天。但迄今則帝國已瓦解，英國殖民地至今惟聞有三處：一爲地中海西角之直布羅陀，英國與西班牙已相爭有年。一則即中國之香港，最近大陸與英國亦啟爭端。三則南美洲之福克蘭羣島，去年英國與阿根廷引起大戰，至今此羣島主權誰屬，仍成問題。近代國人力言求變求新，即此一百四十年中之英國，其變其新，豈不

顯然？

當前的香港人，自認在英國統治下，受英國文化陶冶，既已歷一百四十年之久，則其無逃於變，無逃於新，亦可知。不能既主求變求新，又怕有變有新，則一部西洋史，希臘、羅馬中古時期，以及現代國家興起而至今日，豈不時時在變，時時在新？只有中國好舊、好常，不好變、不好新，五千年來依然一中國。今日國人則厭此慕彼，則香港之變，宜亦無多憂恐。縱其憂恐，又何以防止其變？

依照當前香港人心理，人人自知他自己乃一中國人；此是五千年心理舊習，一時自難驟改。但又人人願且延長些時間，仍受英國之殖民統治；此乃當前利害所關，情亦可恕。若照中國人五千年來舊傳統，則曰「自求多福」。自己的一分福，貴能自己求。但各求己福，而相爭不已，則禍亦隨之。故中國人之求自己福，則不僅求之身，亦求之家，求之國，更進而求之天下。大羣得福，己福亦自在內。又曰：「天作孽，猶可違；自作孽，不可活。」蒙古、滿洲侵入中國，中國尚可有前途。中國人自己要馬列主義，要共產化，自己要跟着別人腳步走，此之謂「自作孽」。若謂跟蘇維埃腳步走要不得，跟英國人腳步走便要得，則不知此下十四年，乃至四十年，英國腳步究如何走？要之，付我命運於我不知之他人，恐終非多福之道。

香港的有錢人肯不專爲一己一家打算，肯花些少財力，亦爲五百萬香港人打算；同時五百萬香港人亦肯不專爲一己一身打算，能同時兼爲香港五百萬人打算；則此一心之轉移，所謂「港人治港」，亦宜可有一條路在前。走一步，是一步。百年大計，即在此一步開始。此是中國人道理。若必詳言之，則五千年中國文化，又豈一語可盡？我只想說，每一人須先認識自己，並從自己努力起腳開步。若定要別人擺定一局面，來讓我走，則恐無如此般稱心如意之事。我所欲言，暫止於此。談得下，再可談。談不下，則多談何益？還是留待各人自發罷！

（民國七十二年五月香港明報月刊十八卷五則。本文係由該刊提問，由作者筆答。）



蔣經國總統李登輝副總統就職慶典獻言

一

中華民族傳統文化一特殊優點，乃爲其亂而復能治，衰而復能盛，甚至亡而復能興。歷史緜延五千年，長能保持爲一廣土眾民大一統之民族國家，舉世無匹。西歐自希臘、羅馬，以迄現代國家興起，今則美、蘇對立，亡者不復興，衰者不復盛，乃至亂者不復治。阿剌伯諸民族較早起，其勢更然。其他諸民族可不論。

今問何以致此？中國「五常」爲仁、義、禮、智、信，主要更在「信」。對人有信，始能對人有「忠」。孔子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉。」此言忠信之性，中國人普遍所同有。

曾子曰：「爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？」此言忠信乃人之所當共奉而同習之大道。但信具兩義：一曰信其己，一曰信於人。同爲一人，信己烏得不信人？信人又烏得不信己？此一信己、信人之心，乃仁、義、禮、智之大本大源所在。果使不信己、不信人，人與人相交而無信，則又何仁、義、禮、智之可言？

二

今人好言「客觀」。凡有「觀」必由己爲之主。客觀則外在，其對我非領導即束縛。中國人言「天、地、君、親、師」。天、地外在，暫不論。由民心之尊其君而君乃尊。果使民不尊君，君又何能獨自爲尊？由子女之孝而見親之可親。果使子女不孝，又烏見親之可親？故尊尊、親親，乃爲子、爲臣者內心之主觀，非由外在之客觀。此乃中國人生一大道，而傳其道者則爲師。故曰「尊師重道」，師嚴而道尊。然尊其師、重其道者，仍在門人後學之心。果使門人後學不尊其師，其師又何能自見尊？故師之可尊、可親，仍由主觀，非客觀。

孔子尊爲中國之「至聖先師」，乃由中國後人之共尊孔子，非能操於孔子之自尊。試讀論

語，孔子對其門人弟子又何嘗以尊師爲教？孔子曰：「學而時習之。」又曰：「有朋自遠方來。」又曰：「人不知而不慍。」孔子惟自務於學。門人弟子之遠來，亦即朋友之共學。而來及孔子之門者亦僅七十餘人，則知孔子者亦有限。其弟子之尊其師則曰：「夫子賢於堯、舜遠矣。」又曰：「自生民以來，未有如夫子者。」故孔子之見尊，由其當時門人弟子之尊且信，而後乃成爲中國人之所共尊共信。若成爲一客觀，而其本則仍一主觀。否則空而不實，此客觀亦難常存。近代國人，盡慕西化，非孔、排孔。孔子已埋身地下兩千五百年，何能反抗一世之人心以自保其尊？則孔子之不見尊，亦近代國人之主觀，非孔子無客觀之可尊。故大道即在人心，此乃中國傳統文化所主張；即道在內，不在外。

以言親。舜爲大孝，然而父頑母嚚，寧有客觀之可親？「孝子不匱，永錫爾類。」爲父母者，非擁有權力以強子之必孝，而孝心則稟賦於天，爲人類德性之大自然，則宜其不匱矣。以言君。堯禪舜，舜禪禹。治水大業，則禹一人任其勞。堯、舜之爲君，蕩蕩乎民無能名。豈堯、舜有權有術，以自尊而高出於人人之上？而當世尊之，後世尊之，堯、舜永爲中國共尊之大聖。故孝其親者，乃其子女；尊其君者，乃其臣民。自動自發，天德天道。君、親亦一天職、天位，當尊當親，若是而已。

三

於此首當明辨者，乃一人性問題。中國文化傳統主人性善，西方文化傳統主人性惡。孔子曰：「性相近，習相遠。」人同此性，中國人性非無惡，而互信以爲善，傳習既久，善性乃日張。西方人性非無善，而互信以爲惡，傳習之久，善性乃日消。此皆本於師道，本於教化。而善者可惡，則須警惕；惡者可善，則須獎導。

孔子既言「十室之邑，必有如丘之忠信」，又曰：「若聖與仁，則吾豈敢？」其心謙恭有如此。耶穌則自稱爲乃上帝之獨生子，意態與孔子大不同。孔子又曰：「三人行，必有我師焉。」孟子曰：「人皆可以爲堯、舜」，「歸而求之有餘師」。孔、孟言師如此。能自好學，則自尊親其師矣。西方耶教，則主人生原始罪惡。耶穌上十字架，其徒乃組織教會，推選教皇，先造成一外在客觀之形式，庶以獲得人之共尊共信，其教乃得強立而不衰。

故中國人信人性善，人自感而向善。西方人信人性惡，人自感而向惡。善與善可融通和合爲同體，惡與惡必對立相爭爲敵體。故中國羣道尚「禮」，而西方羣道則尚「法」。禮者，體也。

父子相互間有禮，斯父子融爲一體；君臣相互間有禮，斯君臣亦融爲一體。故在中國，家爲一體，而國亦爲一體，即天下亦爲一體。君、親、師乃其一體之代表。

身亦和合成體，但耳、目、手、足各不自主，必共尊一「心」以爲主。而目視、耳聽、手持、足行，各有職，各有能；心則一若無職、無能，必賴耳、目、手、足以盡其職與能。中國傳統政治之君尊臣卑亦類此。今國人則稱之曰「帝王專制」。然歷代政治上之典章制度，事功作爲，則皆出於臣，不出於君。試讀歷代名臣奏議以及歷代帝王詔旨，即可知。

國然，家亦然。家之尊在父母，今國人則稱之曰「封建社會」。「帝王專制」與「封建社會」，其語皆從西方來。顏淵有父，曾參亦有父，兩家父子同列孔子之門下。顏、曾非不孝，而其所受教則在孔子。其在當時及在後世，顏、曾見稱，皆在其父之上。即論師弟子，韓愈言：「師不必賢於弟子，弟子不必不如師。」故中國傳統，雖曰「天、地、君、親、師」，而君必有其臣，親必有其子，師必有其門人從學。君、親、師之見尊，則必本於其臣、其子、其門人從學者之心。則其臣、其子、其門人從學之可尊，豈不尤出於其君、其親、其師之上？即言君臣，則伊尹尊於太甲，周公尊於成王。甚至伯夷、叔齊，後世尊之，亦尚在周武王之上。然而尊君一大義，則百世而莫違。

西方社會信人性惡，何以善其羣？則曰「權力」，曰「財富」，曰「法律」，曰「科技」。此四者皆外在，仗此四者以爲統治。非此四者，則其羣散而亂。賴此四者，而其羣終亦歸於散而亂。科技特以增富強，但富其家，不能必子女之孝，故特採小家庭制。增其權，不能必民衆之尊，故採民主政治。但民主仍必仗法律以爲治。而法律僅行於國之內，猶憾其有不足恃。國際間則無法。當今舉世之散與亂，豈不由此？

然而時移世易，非權力，非財富，非法律，非科技，其羣又何以存於今之世？中國傳統則曰「孝弟」，曰「忠信」，曰「仁義」，曰「禮樂」。此四者則皆本於內。但此雙方重內、重外，亦非必背道而馳。果能亦加以融通和合，會爲一體，則亦當爲此下人生一大出路。晚清儒所謂「中學所體，西學爲用」，實已先涵有此義。

四

孫中山先生辛亥革命，創建民國，乃以第一任正式大總統位讓之袁世凱。及其廣州再起，乃又北上與段祺瑞、張作霖謀和。其所想望，則在以和平救中國。先總統蔣公繼之，出師北伐，完

成中國之統一。對日抗戰，八年勝利，保全中國之疆土。孫、蔣兩公之大德大業，已爲國人所共睹。乃不幸而毛政權崛起，政府播遷，來臺偏安，至今國分爲二，尙不見統一之期。

更堪嗟歎者，大陸逢國家大慶典，馬、恩、列、史畫像高懸首都國門之上，受國人之膜拜。則豈不吾五千年文化傳統已掃地以盡！建國建民，必有待於外國人之領導。此一大轉變，則非毛澤東一人之所能爲力。全國人崇慕西化，非美即蘇。慕美無速效，慕蘇之風乃異軍特起。君臣一體，君民一體，毛澤東乃得追隨馬、恩、列、史同得國人之崇拜。今試問：毛澤東已死，此後能獲全國人崇拜者，究當爲一中國人，抑仍爲一外國人？國人既自認爲一落後民族，西方乃先進民族，則所尊所親，所卑所疏，亦可不問而知矣。

果使我民族五千年傳統心情猶有存留，則中華民國之建立完成，孫公居其「元」，蔣公處其「貞」，孫、蔣兩公宜不爲我全國人心所遽忘。則於共尊共信之下，小康之局，早已可得。貞下起元，亦必在於吾國人之身上，必在於吾國人之心中。「三民主義統一中國」之口號，今已甚囂塵上。但國人又必以美國總統林肯之「民有、民治、民享」來相解釋。中山先生究亦終爲一落後之中國人，故尊林肯，中山先生乃得相隨以俱尊。亦如尊馬克思、列寧，毛澤東始得相隨以俱尊。心同則理同，豈誠如此之謂乎！

今國人或以尊憲法爲爭，或以改定憲法爲爭。要之，重「法」不重「人」，依然一西方傳統。中國傳統，則重人猶在重法之上。故孟子曰：「徒法不能以自行。」孔子言：「足食，足兵，民信之矣。不得已則去兵、去食。自古皆有死，民無信不立。」「信」即信於人。中山先生黃埔練軍，又主平均地權，於兵於食，亦所兼顧。但其爲「知難行易」論，分人爲「先知先覺」、「後知後覺」、「不知不覺」之三等。又分「軍政」、「訓政」、「憲政」爲三期。繼今以後，果能統一在望，又豈能盡略去「軍政」之一期？又大陸十億人口，不識字以及知識不足者至少占半數以上；豈能建國建政，盡賴多數不識字與知識不足人「神聖之一票」，而略去「訓政」之一期？吾國人縱信仰美國爲先進，林肯之「民有、民治」爲大義所在，然中國既落後，則駑馬十駕，仍當先尊中山先生，以冀其漸能到達於當前國人同所理想之一境。

抑且「民生」與「民享」不同。中山先生之民生主義，依然是中國傳統。若論民享，則馬克思理論亦終不當屏棄於不顧。故就中國人言，先之有孔子，今之有中山先生，似乎仍不當不加以尊信。雖一落後民族，亦當先能立於己，而後始能達於人。今國人不自信其己，則又何立何達之有？

五

最近蔣經國先生獲選連任爲民國第七任大總統，李登輝先生獲選爲副總統。舉國歡騰，對蔣、李二公羣致尊信。報章電視，並多對蔣、李二公已往政績歌功頌德之辭。此亦見一時之人心。但以較之美國，則必分黨競選，又必相互致其詬厲菲薄之辭，必斥對方爲不可信，乃見我之可信。自中國傳統觀念言，則於人無信，即己之不可信。惟能信於人，其己乃可信。故謙恭乃尙德，而互爭終非道。比較雙方，終自有別。果孰爲落後，孰爲先進，有難一言定者。

抑且蔣、李二公，辭多謙遜，一若身膺重任，不敢不勉。乃絕無自大自負語，謂國之大任，則非我莫屬。中國人之自言其志，則每在下，不在上。范仲淹爲秀才時，即以天下爲己任，「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」顧亭林有言：「國家興亡，肉食者謀之；天下興亡，匹夫有責。」然范則自安於下位，顧則隱淪而在野。中國人當前之落後，乃在武力、財力上，乃在科技、電腦之類。至於爲人處世，立身行道，則中國自有其傳統，烏得俱謂之「落後」！孔子不以「聖與仁」自居，耶穌則自稱爲上帝之獨生子，豈孔子果爲落後？今國人以落後民族自居，或亦

可謂乃我國人謙恭爲懷之一徵。古人有知，亦可相慰於地下矣。

然則以今日言，宏獎財富、武裝，提倡科技、電腦，爲民衆公共利益所在，在上位者自當努力負其責。尊信中山先生三民主義之首項民族主義，立身處世，修己行道，爲國家民族一共同大生命之大本大源所在，其大任更當在下，不專在上；更當在野，不專在朝。道統尊於下，而政統順於上。一部中國二十五史，其蹟昭然，豈不如此？

故依中山先生之「民族主義」，則國家乃一精神結晶，由吾民族五千年文化傳統所形成。若依「民有」觀念，則國家乃一物質締構，爲其當前國民所共有。自中國文化傳統言，則國之爲國，乃一大羣之生命，決非類於物質，而可爲一時人所佔有。依中山先生「民權主義」，則「權」在民，「能」在政。民爲邦本，政治乃爲全民謀福利，當選賢與能，由少數傑出人士，先知先覺、後知後覺，在朝、在野，一氣呼應，以同負其大任。若依「民治」觀念，則民衆乃政府之主人翁，國家政治元首乃人民之公僕，其進退取捨，一由多數民衆之喜怒從違而判定。自中國文化傳統言，在上者自謙爲「公僕」，此猶可；在下者必不視其上爲僕，而當共致其尊信。依中山先生「民生主義」，則國家政府上軌道，民衆得所領導，乃亦有道可循。若依「民享」觀念，則一國之經濟，皆由民衆共享。自中國文化傳統言，則天之生民，有道有責，決不爲其一身之享受。

雙方觀念相異，即文化相異。故在西方，僅能有小國，不能有大國；儻有短暫富強，不能有長治久安。今日之美、蘇，則科學發展所致，鑒古知今，悠久之治安恐亦難期。在中國，則歷經治亂興衰，而一線相承，綿延不絕，乃得達於五千年之久，而日躋於高明廣大之境。此乃中西雙方歷史演進之情實。

今方蔣、李二公大總統副總統就職之期，全國歡欣鼓舞。又「三民主義統一全國」之呼聲響徹雲霄。吾國人其何以善自掌握此機運，而好自爲之，率陳芻蕘，以供國人賢達之參酌。

（本文作於民國七十三年四月，原題蔣總統李副總統就職慶典獻言。）



丙寅新春看時局

——答聯合月刊問

一

你所提的問題，牽涉太廣。你要我寫一篇文章，千頭萬緒，不知從那裏寫起，還是隨意談談的好。

我可以說，我一輩子寫書、寫文章，大體內容，主要不外乎三項原則：一是文化傳統；二是國民性，亦即是民族性；三是歷史實證。中國的文化傳統，中國的民族性，可以拿中國歷史來看，歷史就是一最好證明。

中國歷史五千年，早已完成了一個和平的統一的民族國家，日廣日大，全世界沒有第二個國

家有此成績。我平生所講各方面的問題，都是注重在這一點上。這亦即是我上述的撰文內容。

前幾天，我內人爲我唸了漢學研究通訊上一篇學人專訪。那是一位大學教授訪問法國女漢學家巴斯蒂教授的記錄。巴斯蒂女士特別舉出一點，她說，中國國家的完整以及持久的統一性，特別吸引她。這一點很令我欣賞。巴斯蒂女士也提到中、法兩國文化傳統、政治環境完全不同。換言之，亦即是中西的不同，即是中國與歐洲的不同。法國只能在歐洲中建立一個國家，決不能把歐洲統一起來建成爲一法國。法國人從無此想法，歐洲其他國家亦無此想法，這就是歐洲人的文化傳統使然。從希臘開始，就是這樣。整個歐洲沒有完成過一個國家。他們的國家發展，便會趨向於他們所謂的「帝國」。帝國是由這個國家征服另一國家，纔稱帝國。中國則從來沒有走向「帝國主義」的路線，從不以侵略國外爲務。歷史上朝代的更迭，這是國內政府改組，不能說這是中國人征服中國人。我們今天如果隨便稱「秦帝國」、「漢帝國」，這是不通的。中國從來不是帝國主義。

孟子說：「天下定於一。孰能一之？不嗜殺人者能一之。」這是中國人觀念。西方人沒有「天下定於一」的觀念。倘使說他們最近亦有此觀念，他們似乎認爲能多殺人纔能一天下。所以形成了今天這樣的局面，美、蘇爭霸，核武競爭，星際爭霸，世界永無安寧。這顯見中國、西方雙

方文化觀念大不同。西方人根本沒有中國所謂的「和平」觀。今天講來，中國人這個傳統文化中的和平觀，成爲不合時宜，所以今天的中國人常要自稱是落後的國家、落後的民族。西方人所沒有的，我們都不看重了，早沒有了民族的自尊心、自信心。

至於西方人能不能統一全世界？能不能領導世界臻於和平？這是將來世界一個大問題。對日抗戰時，我在成都，當時昆明西南聯大諸教授出一雜誌名戰國策。他們認爲當前的世界，等於中國古代的戰國時期；中國下面有秦國統一天下，他們以爲大戰後，世界亦會統一，非美即蘇，如秦或齊。我當時說，當前大戰和戰國時代不相同。我對當時的二次世界大戰特地替它題了一個名稱，稱它爲「解放的戰爭」。我認爲二次大戰後，歐洲少數強國不可能再統治其他弱小，世界上各弱小民族都能從帝國統治下逐漸站起來。今天的聯合國，已有了一百五十以上的會員國，這不是證明我的話了嗎？然而世界雖解放了，但不幸解放得不够。或者可說，不幸這個世界不能解放，因爲被解放的國家民族，都盡量羨慕西方人，因此解放後的世界，國內、國際問題變得更多、更複雜，亦更難解決了。

我平常講話分兩方面：一是原則方面，一是具體方面。我說二次大戰以後，世界應趨向解放，這是原則問題。今天如印度等世界各民族都被解放了，事變日增，這是具體問題。今年世界

局勢的發展，這亦是一個具體問題。今天世界情勢的發展，並不合乎原則，這又是一具體問題。所謂合乎原則，應有一人類共同和平相處的大道理可資依循；而當前具體的演變，則常被許多現實的利害因素所牽扯，變得違離原則，不可盡知。

比較上說，中國傳統是看重原則性的，西方傳統是看重具體性的。所以中國人講歷史，注意遠古以往的既成經驗，以古鑒今，大體是可信、可預知的。西方人不重過去的歷史，看重眼前與將來，更具體，反不易知。如當前之美、蘇爭霸，中東糾紛，又誰能確知其具體的變化呢？但就中國人觀點言，則可確知，核子武器恐怖手段，可以毀滅全世界全人類，但決不能主宰全世界，統一全世界。換言之，依照西方傳統，個人主義、唯物史觀、經濟政策、黷武方略，決不會給人類帶來和平，帶來幸福。這是絕對可信可預知的。

二

你問我看今年國運如何？這又是一個具體問題，難以盡知。我還是從原則方面來談，比較確切些。

從原則方面看，臺灣將來的情勢發展應該分兩方面說：一方面是對內求安定，一方面是對外求生存。今天臺灣許多學者專家，以及政府要員們，太偏重在科技與經濟兩項上。就當前具體的現實言，提高科技水準，追求經濟繁榮，自然有它的貢獻。我是講原則的，我講將來亦喜歡根據歷史經驗，所以我認爲只重科技與經濟，絕對解決不了此下臺灣的困難。因爲科技與經濟兩項，這是新事項、新手段，意義、價值都有限，不是完全能依照我們的想望，日日有進步，年年可成長。而且它受許多外在因素的影響，隨時可有變，不是我們能把握得住的。我認爲國家內部的安定與否，主要條件，完全在社會人心。

歸根結柢一句話，一個民族、一個國家的前途，主要依賴在全民合理想、合原則的自尊自信上。除此之外，別無他途。至於如何培養人民合理想、合原則的自尊自信，這就牽涉到整個國家的教育問題上去。關於這一方面，不是簡單幾句話能說得盡。但我可以簡單指出一點，我認爲今天臺灣整個教育的發展，已遠遠違離了中國傳統文化精神。教育不重教人如何做人，如何與人相處，而只看重發展個人的知識技能。今天我們的教育，或可培養出有各種技能的人，而培養不出眞正愛國家、愛民族，在家能爲賢子弟，出到社會能爲一奉公守法的好國民。這是一危險的現象，政府不能不及早注意。教育問題說來話長，我暫不在此多談。

講到對外求生存，我們今天對外的主要對象就是在對付大陸中共。我認爲此下的中國，只有全中國和平統一始是個大前途、大希望。說是臺灣獨立，或大陸與中華民國永遠對立，這在原則上講，是非理想且不可能的。但我所說的和平統一，並不是就當前現實的政治情勢謀求妥協而言。

我是研究歷史的，我更看重歷史的傳統文化精神。我所說的「和平統一」，是根據我一生鑽研歷史，對傳統文化精神的瞭解言；這是我們的民族性。將來的中國，不論由誰一政府來領導，我認爲如果此一政府違背了歷史傳統文化的民族性，恐怕都難以成功。這是個原則，應是可信又可預知的。

今天在臺灣，一提到「和平統一」四字，就易招人誤解，認爲你不是爲中共作宣傳，就是被中共統戰去了。大家口口聲聲說「三民主義統一中國」，而沒有把三民主義統一中國的詳細內容、具體方案舉出來。我認爲中國五千年來傳統相承所建立的和平統一的民族國家，這是人類所稀有一傑出偉大的貢獻。辛亥革命建號中華民國，是主張自此以後，君主政府將不再出現，故稱「民國」。在這一國號之下，宜可有相異的政權出現。換言之，在同一國號之下，可有不相同的政權。但不宜因政權不相同，即輕改國號。毛澤東政權第一大錯誤，就在他輕改了國號，把一國輕改成兩國。一切大錯誤主要都由此引起，毛澤東自己生前亦知道，亦說過。

今問「中華人民共和國」就名詞上論，與中華民國又有何大不同之處？而且此下的新中國，從歷史論，究應從中華民國開始，還是從中華人民共和國開始？即此下新中國的創始人，究當屬孫中山？抑屬毛澤東？世事雖亂，人心大同，這一問題可不辯而自定。毛澤東輕改國號，主要原因，乃在從此以下，中國不由中國人自己領導，需改由非中國人如馬、恩、列、史來領導。爲甚麼中國不許中國人自作領導，必該由非中國人來作領導呢？這更是毛澤東政權的更大錯誤。

就中國五千年傳統相承言，將來的中國，仍須爲一和平統一的民族國家，仍須由中國人自己來作領導主持纔是。這一轉變的開始，首先需要兩項先決條件。一是廢止「中華人民共和國」國號，不許再存在，而改回中華民國國號；如此則臺灣與大陸一切不同的政治意見，都在同一國家之內，即「中華民國」之內，儘可從長商議。這是同一國家內部的政治問題，不是兩國之間的外交問題。爲求達到此目的，則首先須要將馬、恩、列、史的地位與口號，徹底在大陸清除。這兩點先做到，纔能成爲和平統一商談的開始。倘使仍是兩個國，仍是中國事須由非中國人來作領導，則和平統一的商談將根本無下手處。

以上的主張，似乎是站在中華民國政府的立場而言。但如不明白提出此兩主張來答覆大陸所提和平商談之建議，則似乎大陸和臺灣乃毫無商談的可能。這恐怕亦容易引起誤解，認爲中國前

途和平統一乃一無可能之事。此則大違離了中國傳統文化之理想與原則，似非正道，爲智者所不爲。

當前的大陸，仍是陷溺於無情無理中，而不能自振拔。但這是眼前具體事狀。就中國民族文化前途之大原則、大理想而論，則大陸與臺灣終必統一，更應是一和平的統一。不能專就眼前事狀，而抹殺其大理想、大原則之所在。這是我民族、我國人當前最當努力注意一問題。

所以如何來領導和平統一的商談，終不失爲積極的一面。拒絕和談，恐終是消極的一面。主要在領導如何談，不在談不談。儻領導談而招對方拒絕，這不是失敗，而是其事尙在曲折進行中；與拒不相談、一若絕無其事大不同。

由馬、恩、列、史非中國人來在政治上層作領導，這是道地的中國人，眞正的中國人，絕不能承認的。而「中華人民共和國」的國號，則實由這些人來作決定。所以我們必須首先要求在大陸取消「中華人民共和國」國號，此一決定實際上是符合大陸人心的。如果大陸政府不同意，則我們自可拒絕和談。但亦應明白告訴國人，使大陸國人明白我們這番心意，讓他們自作對國家民族前途之抉擇。

具體事狀不可忽，但大理想、大原則更爲提綱挈領之所在，更不當忽。我們的主要大前提，

該是國家民族的出路，並不是黨與黨的爭衡，政府與政府的爭權。

三

你問我大陸近幾年來，在思想原則上已大崩潰了，爲甚麼它的政權還能存在？這又是一具體問題。不過這個問題卻很容易瞭解。大陸人民普遍的窮，恐怕是中國有史以來從未有過的。歷史上的任何亂世，人民總還有隱藏處。但在中共控制下，兩、三千萬共產黨員的監視，連個躲藏處都找不到，又怎能希望短期內從大陸內部起來反共呢？照原則說，共產黨早應垮了；它當前雖尚未全垮，但可確知終會整個垮掉。中國人只該走中國自己的路線，任何一條外國路線，無論是蘇維埃的共產主義，甚至如美國的資本主義，由中國人走來，總是遲早會死路一條，斷無前途。近百年來中國人走錯了路，便是只想學外國。學外國本是一種手段，其眞目的是爲要中國好。可惜的是近百年的中國人已忘其目的，便專想以學外國爲能，遂使中國始終陷於阢隉不安中。毛澤東恐怕是中國有史以來，第一個學外國最極端、最徹底而來統治中國的政治人物。他的終必失敗，亦早可預知。

今天的鄧小平，把大陸開放了，大量的派出留學生到歐、美去學科技，又大力提倡經濟改革，曾使國內外許多人對他寄予厚望。而我認爲只重科技與經濟，國家絕不會有前途。臺灣如此，大陸亦然。尤其是大陸，在幾十年閉關自守，老百姓一窮二白之後，突然大開放，變得太快、太多，問題亦會更大、更多。亦可以說，今天的大陸，科技知識愈高，經濟愈開放，國內的不安不定亦會相對的增加，共產政權的崩潰亦愈快；這是絕對可知可信的。主要關鍵全在人心。豈有一國國民對自己本國的歷史傳統、文化傳統一無尊敬、無信心，專從外國人意見，而此一國家能有前途的？

你如要問，儻若國共和談後，此下中國將如何發展？具體的我無法說，這有待全體國人的努力。至於就原理、原則來說，我認爲全國人民心所歸向，即是國家前途所在。近代惟孫中山先生之三民主義，能具備此條件。此下無論中國如何發展，孫中山先生之三民主義必將依然長存。這因中山先生的三民主義乃爲創造民國而創建，並非爲結黨專政而提出此主張。此下的政治領導者，誰能反對以中國人來領導中國？誰能不依據「民族、民權、民生」三原則而維持此中國？

中山先生曾說：「國民黨是一革命黨。」此因在三民主義未被全國人民遵守奉行前，信仰三民主義的人，只有起來革命；這就是中山先生所謂「先知先覺」、「後知後覺」的少數份子。於

是而有「軍政、訓政、憲政」三階段之經過。但到憲政實施後，則革命已經完成，此下的中國應是三民主義的新中國，中國人全爲三民主義的信徒，而信奉三民主義的國民黨之革命運動已成過去。在此三民主義普遍奉行之下，儘可因具體事狀不同，而分黨相爭；亦可有爭而無黨。細讀三民主義，對於政黨一項，中山先生並未重視。三民主義乃是建國綱領，而非組黨張本。所以臺灣與大陸和平統一之商談，儘可仍各有黨，但均不得違反三民主義。當前如此，此下永久將然。所以可以說「三民主義統一中國」。這並不是說國民黨一黨專政，這是當前國人尤其應當辨明的。

以上約略說了幾句話，是否有當，還請指正。

（民國七十五年三月聯合月刊，是年三月十、十一日聯合報轉載。）



中國和平統一之前展

——爲鄧小平進一言

一

最近鄧小平在大陸、在日本、在美國，屢次提出了「和平統一中國」的口號，引起了國內外一些人的注意。中國統一乃是全中國人共同所想望的，和平統一更是全中國人所共同樂意的。而且此下事態不論如何變，中國必將統一，又是理有固然，事有必至的。誰也無可抗拒，誰也不須懷疑。但這裏面有一先決問題，我該在此提出。

二

我在一月前曾寫了一篇國家與政府的長文。因此一年來我視力失靈，盲眼捉筆，雖已成稿，還須謄清修改，所以暫未發表。文中述及中國自黃帝、堯、舜以來，四、五千年始終只是一中國。其間縱有朝代更易，只是政府有變動，而中國的文化歷史傳統則依然一體相承，根本未變。

自辛亥革命，中國改稱中華民國。此因以下的中國政府不再有君主世襲，不再有朝代改易，從此百千萬年，政府可以屢變，國家則仍是此一個。故改稱中華民國，乃便於年代紀元；其實中華民國的名稱亦仍等於是一朝代名稱，仍是此四、五千年相傳之中國；歷史文化還是一貫相承，無大變異的。

三

但此三十年來，卻另有一「中華人民共和國」的名稱出現。試問此由何來？我們不妨且說，

此由毛澤東一幫人所創建。姑又問毛澤東是那一國人？他則也是一中國人。他生在中國清代之末葉。他識字讀書，進學校受教育，則已跨至中華民國的時代，所以也可說他是中華民國人。他加入共產黨，從江西瑞金二萬五千里長征逝入延安，也是在中華民國時代。甚至此下參加抗日戰爭，縱使退一萬步說，抗日戰爭乃由他一幫人發動，抗日勝利是由他一幫人一手完成，但此等事亦仍在中華民國的時代。所以將來若有人要來寫「中華人民共和國」的歷史，即不得不寫毛澤東傳；而毛澤東傳之前半部，則顯然仍在中國史，乃至中華民國史之部分之內。此是千眞萬確，誰也不能否認的。

但爲何毛澤東一天進入北平，握有政治大權，他卻毅然決然要把中華民國改爲中華人民共和國呢？原來毛澤東雖生爲中國人，在他心裏卻不肯承認有此四、五千年遠自黃帝、堯、舜一脈相傳以至中華民國的中國，而必另改國名爲「中華人民共和國」。在他心裏，此乃一新國家。此一新國家之歷史當從何處說起？由毛澤東的心意，顯然當從馬克思、恩格斯、列寧、史太林說起。所以毛澤東一登位，即親身去朝拜莫斯科，謁見史太林，公開叫出「一面倒」。中華人民共和國十月一日的國慶紀念日，即在北平天安門上高懸馬、恩、列、史、毛的畫像。而一時又有「史太林爺爺」之稱。此一稱呼在中華人民共和國的各報章、各雜誌上，屢見不一見，誰也未加以

否認，不啻若奪史太林爲中華人民共和國之國父。「中華人民共和國」的歷史，應由馬、恩、列、史、毛寫起。這又是千眞萬確，誰也不能否認的史實。則試問創建此一「中華人民共和國」的一幫人，又豈得還說他們是中國人？而「中華人民共和國」又豈得認它仍還是中國？實際上中國大陸疆土被霸佔，中國大陸的人民被奴役，而中國則只偏安臺、澎、金、馬之一小地區而已。這又是千眞萬確，誰也不能否認的。

我也曾詳細讀過中華人民共和國初開國幾年內他們的國民小學的歷史教科書。黃帝、堯、舜、周公、孔子、漢高祖、唐太宗一批中國歷史人物，或則提不到，或則一聲罵。但黃巢、李自成、張獻忠，則高捧爲農民革命之先行者。只因爲他們沒有知道馬、恩、列、史，所以不能與毛澤東相比。

四

我在此可以指出「中華人民共和國」乃是另有一文化背景，另有一歷史傳統的新國家。若從中國，乃至中華民國的立場言，則毛澤東是一叛國者，是一中國文化歷史傳統中的大罪人。承認

了毛澤東，便不能再承認有中國。果要承認有中國，則馬、恩、列、史、毛的新傳統千萬要不得。這又是事理甚顯，誰也不能否認的。

但不料事態驟變，莫斯科忽有赫魯雪夫出來淸算史太林的新事件發生。這使毛澤東爲難了。他一面倒向史太林，史太林被淸算，他該不該同樣被淸算？天安門上馬、恩、列、史、毛的五大畫像該不該改爲馬、恩、列、赫、毛？赫魯雪夫較毛澤東爲後起，此事不可能。該不該改爲馬、恩、列、毛，把史太林一人除去？但毛澤東在時間上又接不上列寧。只稱馬、恩、列、毛，撇去了史太林，又覺不近人情，不符史實。於是毛澤東終於與赫魯雪夫鬧翻了臉，北平與莫斯科的一段親密聯繫，也終於發生了裂痕。但此下的中華人民共和國的國慶紀念，天安門上仍然懸有馬、恩、列、史、毛的畫像。而此下中華人民共和國的各大報章雜誌上，卻只稱「馬、列」，不再提及「史太林爺爺」。毛語錄則乘時代興。此下要寫「中華人民共和國」的創建史，似乎只要寫毛澤東一人便可，馬、列只略略一提，「史太林爺爺」則也可擱置不提了。

此也似乎未爲不可，但要寫「中華人民共和國」的開國史，總不該不寫毛澤東列傳。而毛澤東的生平究竟應該如何寫法呢？一個國家的開創，應不應該如此沒頭沒腦，不明不白的，這又如何來昭示後人呢？這應該是「中華人民共和國」此下的一大問題。

五

現在毛澤東已死了，大家又爭來說鄧小平。鄧小平也是一中國人，他還是生在中國清代的末年。他曾去法國接受共產主義，他曾追隨毛澤東在延安活動，這些全在中華民國的時代。他隨後乃攀附毛澤東，在北平成爲中華人民共和國一要人。但他曾親受毛澤東兩次清算，他曾兩次明白悔過，他今天乃來提出「和平統一中國」的口號。他說臺灣是中國的一省，這不錯，至今全臺灣一千七百萬人，誰也不否認。但他不知臺灣只是中國的一省，亦是中華民國的一省，卻不曾成爲中華人民共和國的一省。

今試問鄧小平是否亦知及於此？乃故意含糊其辭，混淆視聽，只稱「臺灣爲中國之一省」，不逕稱「臺灣爲中華人民共和國之一省」。則試再問，「中華人民共和國」是否即是中國？中國乃由黃帝、堯、舜、周公、孔子的傳統而來，中華人民共和國則以馬、恩、列、史、毛爲傳統。儻鄧小平並此而不知，則毛澤東再生，鄧小平恐仍將受清算。今姑捨此不論。試再問鄧小平在今天，果能捫心自問，他對毛澤東抱何態度？是否依然一心信仰，抑亦已別有異同？儻果別有

異同，鄧小平何不明白說出？至少當說出，今天以後的「中華人民共和國」，是否仍將以馬、恩、列、史、毛爲其文化歷史之大傳統所在？不當沒頭沒腦，不清不楚，含糊其辭，只說中國要和平統一；此與「中華人民共和國」有何干涉，有何關係呢？鄧小平心中若果認爲中國與「中華人民共和國」有辨，而徒爲其私人一時之生命安全乃及其個人之權力名位計；則豈一人一時之別有用心，而可矇蔽一世，欺騙大眾，繼續能來完成其「中華人民共和國」一番開國創國之大業嗎？

鄧小平何不試問：今天與彼共事的一批毛幫人物，他們心中究與鄧小平有同感，抑對毛澤東有信仰？繼續同襄國事，就應明白商量，決定出一個究竟來。先求政府以內之統一，才可再求政府以外的統一。今天大陸八億、九億人民，除年在三十歲以下之青年外，他們全是中國人，全是中華民國人，他們心中的文化傳統、歷史記憶猶全是中國的，中華民國的。縱使三十歲以下的青年，他們的父母兄姐一切長上們，又全是中國人，中華民國人；即在三十歲以下的青年們心裏，又何嘗不存有中國與中華民國之文化紀念與歷史回憶？請鄧小平試問他們：在他們心裏，毛澤東與孫中山究竟孰爲可親？馬克思、列寧又與黃帝、堯、舜、周公、孔子孰爲可親？他們是否願爲自黃帝、堯、舜、周公、孔子以下以至孫中山一線相承，遠有傳統的一中國人，即中華民國人？抑願爲馬、恩、列、史、毛的新傳統所開創的「中華人民共和國」的人？此一問題，極簡單、極

淺顯。且看全國人民之回答，先求國內統一，才可再求擴及國外之統一。再明白言之，鄧小平究要中國的和平統一，還是要「中華人民共和國」的統一？話需說清楚、說明白，再來聽別人的反應。又豈得含糊其詞，來混淆視聽所能完成他一人的私心呢？

六

臺灣爲中國之一省，即外國人亦非不知。但「中華人民共和國」並非中國，則外國人不盡了解。此中有一層有關中西雙方文化相異的一項較深關係在內。我在國家與政府一文中稍有發揮。此文不久亦當刊布，在此不詳論。而美國總統卡特乃亦竟認爲中華人民共和國乃中國唯一合法的一個代表政府，此眞爲無見識之尤！中國乃中國人之中國，非蘇維埃人、美利堅人之中國；合法與不合法，中國人自有判定，卡特何得妄言！今鄧小平乃竟含糊其辭，高呼「中國和平統一」的口號，又爲中華人民共和國大力倡爲「四大現代化」之高論。我們當知一個國家之創建與其存在，乃與整體的文化歷史有其甚深緊密之關聯，決非毛澤東一手屠殺了中國幾千萬人，便可創建一新國；亦非如鄧小平之高呼「四大現代化」，使中國八、九億人在急速的幾年內均能飢有食、

寒有衣，使此一國家一旦既富且強，亦居然與美、蘇能鼎立而三。此乃姑妄言之，未必眞能如此。惟即如此，人心益振奮、益踴躍，到那時，「中華人民共和國」的國號仍將被換去，不使再存在。何以故？因此一段「中華人民共和國」之開國史，仍將感無法撰寫。故縱使把馬、恩、列、史新傳統盡情改換爲毛語錄，而毛語錄一書，仍將不能流傳人心。人心不安，則萬事無成。萬一鄧小平亦能悟及於此，則爲今之計，莫如先換去「中華人民共和國」之新國號，重新回復中華民國之舊國號。先淸算毛澤東，尤要在淸算其假借馬、恩、列、史的一番新觀念，仍回到舊中國一線相承堯、舜、周、孔仁愛親民的一番舊觀念上來。則中國和平統一之大門已啟，坦途已闢，其他一切自可迎刃而解。而鄧小平將功贖罪，其自身亦仍得爲一中國人。故唯此乃爲中國和平統一一先決問題。不在今日，即在他年；不在鄧小平，即在他人。我之此文乃爲鄧小平進忠告，亦爲中國人下信心。讀者或謂鄧小平何人，奈何亦向他進忠告？此處乃亦有中國文化傳統之甚深意義在內。中國人一向主張「君子愛人以德」。果使鄧小平能接受此忠告，亦未始非足爲中國性善論一證明，亦使中國大陸八、九億人民眼前即鬆了一口氣。故我不僅要向鄧小平進忠告，並要向當前鄧小平的一批同幫人進忠告。果使鄧小平及其同幫人執迷不悟，必欲自絕於國人，然中國文化、中國歷史、中國之和平統一，其前途依然在望。試懸此文待之五年、十年之後，再觀其新演

變可也。

儻果謂毛澤東、鄧小平，乃至或蘇或美任何一外國，謂能將此五千年來黃帝、堯、舜、周公、孔子以至孫中山一線相承之舊中國之文化體系與歷史傳統消失於不存在之地，則我未之敢信。質之海內外凡屬中國人之內心，恐亦未之肯信耳。是乎？否乎？敬待吾國人之教正。

（民國六十八年三月中央月刊第十一卷第五期）

三民主義統一中國之我見

一

今天上午我與內人正在家裏討論中國未來統一的問題，適中央日報來電話要我爲「知識分子的沈思」一專欄寫一短文。我正在思及三民主義將來如何統一中國，乃姑拈此題來應中央日報的請求。

我認爲中山先生提出此「三民主義」一語，涵義廣大，本不專偏在政治上。故今來討論三民主義如何統一中國，亦可有種種說法；政治問題只是其中的一項，而且亦非最佔主要的一項，尚有其他重要勝過政治部門，應多方考慮。

目前在臺灣政府如何來統一中國，固亦是此問題一答案。但當民國初年，南北抗兵相爭，政府與袁世凱議和，孫中山先生由此辭職，讓大總統之位由袁世凱來接任，宣統則因此下臺，滿清政府亦由結束；這不是「三民主義統一中國」七十多年以前一具體的實例嗎？至少可說「三民主義統一中國」即由此前進了一步。這是一件人人俱知的近代史，大可深思，以作當前的參考。

孫中山先生由此退居上海，經歷多年，三民主義之具體方案即在此時期中完成。乃又奮身南赴廣東，另建國民黨一革命陣營。但中山先生又親去北京，立意與當時軍閥張作霖、段祺瑞等謀和，不幸病臥醫院中，竟致不起。儻孫先生此行不病不死，究不知將如何與張、段諸人具體言和？但就一般人觀點，張、段諸人決不會放棄他們當時擁有的軍權。和談結果，怕又如往日和袁世凱議和般，中山先生亦惟有走上退讓的一步。

在中山先生心中，可說中國是必當由三民主義來統一的，但不當由軍事力量來實現此統一。所以一國內戰，決非中山先生所主張，故不惜在政治權位上退讓來謀求和平。這正和三民主義的首先第一部民族主義，傳統歷史中的至端要道，不憑戰爭來謀求和平為政治步驟一切前進之大道，這一傳統相和協。以中山先生親身歷史為憑，豈不顯然有證！

二

我常說民國建立，乃孫中山、蔣介石兩先生之共同偉業。若以易經乾卦「元亨利貞」四字來講，孫先生首當爲先之「元亨」二字，而蔣先生則繼承其下面的「利貞」二字。民國創建，孫先生居此四字之前半，蔣先生則居此四字之後半。開國事業，經兩人之合作而完成。但苟非先有「元亨」之創造，又何來而有「利貞」之繼承？故孫先生之功，實尚遠在蔣先生之上，應奉爲中華民國之創始人。此必爲後來治民國史者所共認，無可違異。

儻以民國初年史來爲現代一參考，則臺灣之與大陸，豈不又略如當年南京之與北方？儻臺灣降志言和，豈不亦如孫先生之當年，不只無退步，甚至亦無進步可言。此待今日爲政者之善自處理，非必定是一成規可資拘守。

要之，中國傳統文化喜把一事之兩端並言，如「盛衰」、「興亡」，乃至「得失」、「成敗」之類，每一事當「執其兩端，用其中於民」。所謂「中」，正必從這一事之兩端內見。儻僅拘守一端，一味求進，一味求得，或許反而會走上對面一端去。此決非中國文化傳統「執兩用中」之

大道，亦決無當於孫中山先生已往之先例。此層正貴主其事者之內忖於一心，而非拘拘於字面之解釋者所能瞭解。

且所謂「三民主義統一中國」，可從上層政治言，亦可從下層社會言。果使當前臺灣與大陸交往，兩處居民各得自由交流通商，臺方斷居勝利進取之一面，大陸斷居委屈退讓之一面，此層盡人可知。然則臺灣與大陸交往，商業經濟決佔前進一端。儻再數十年，大陸全部經濟民生亦隨之移步改觀，豈不即呈現中國全國一大進步？民族、民權、民生三方面，全由民眾操掌，所謂失敗究在何處？此層豈不大可欣慰！

然則儻今日而大陸、臺灣言和，首當諍議者，國名仍當爲「中華民國」，決不當再稱「中華人民共和國」。開國元勳決當爲孫中山先生，萬不能爲毛澤東。此兩層，則當斷然有定而無可爭議。臺灣在當前政府方面略作讓步，其具體細節皆當由執政者商定，非局外人所當逕情盡言。如當時孫先生辭總統位，退居上海，亦可謂極其可能之一端。當前情形，果當如何，則不是一般在野平民所當作具體之陳述。

三

中國人論政，只言「道」，不言「權」。論語：「齊一變，至於魯；魯一變，至於道。」此亦顯言道不言權。中山先生之三民主義又曾主張應有「訓政時期」，此尤爲當前一意醉心於西方個人主義之所謂「民主政治」者所當深思。中國人貴言「化」，政治、教育一當化之以道。我民族古聖人之教，必旁通於當前之政事。政治、教育兩者相輔相成，此尤爲中國文化傳統精神深心大義之所在。如政教分離，各行其是，互不相顧，則人各有權，羣相對立，又何來有安和樂利之社會可期？證之今日之現況，可以心明其境矣。

要之，中山先生之所謂「訓政」，必以中國傳統文化之精要爲依歸，此則可斷然言之。將來中國統一，十二億之民眾，不先有某種程度之教化，而貿然推行西方所謂民主自由之選舉，國家之爲禍爲福，亦可不待言而知。故當知未來中國的統一，文化事業必猶重於政治；此則爲關切國家未來前途命運之有心人所當特加用心之所在。

今再以一語言之，縱使無當前之臺灣，而此下之大陸，則終必爲當奉行孫先生三民主義之大

陸。這是我的信仰。此因三民主義乃由中華民族文化傳統精神之甚深淵源來，非由抄襲西方來。只要民族常存，孫先生之三民主義亦必常存。此當為千古如一與天地並存之傳統民意之所寄，豈臨時開會，多數舉手作異端表決之所能比！非深明民族傳統文化大義，又何足以知此！

（民國七十七年六月臺北動象月刊十八期）

中國學術思想史論叢 總目

第一冊

（一）

（二）

第二册

（三）

(四)

第三冊

（五）

（六）

第四册

（七）

第五册

（八）

（九）

第六册

（一〇）

《錢賓四先生全集》甲編書目

①國學概論
②四書釋義、論語文解
③論語新解
④孔子與論語、孔子傳
⑤先秦諸子繫年
⑥墨子、惠施公孫龍、莊子纂箋
⑦莊老通辨
⑧兩漢經學今古文平議
⑨宋明理學概述
⑩宋代理學三書隨劄、陽明學述要
⑪朱子新學案（一）
⑫朱子新學案（二）
⑬朱子新學案（三）
⑭朱子新學案（四）
⑮朱子新學案（五）
朱子學提綱（存目，不佔册。）
⑯中國近三百年學術史（一）
⑰中國近三百年學術史（二）
⑱中國學術思想史論叢（一）
⑲中國學術思想史論叢（二）
⑳中國學術思想史論叢（三）
㉑中國學術思想史論叢（四）
㉒中國學術思想史論叢（五）
㉓中國學術思想史論叢（六）
㉔中國思想史、中國思想通俗講話、學籥
㉕中國學術通義、現代中國學術論衡



